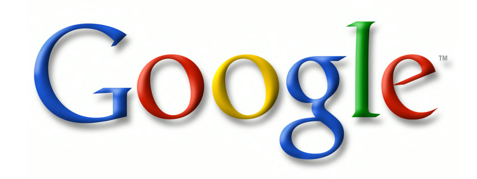
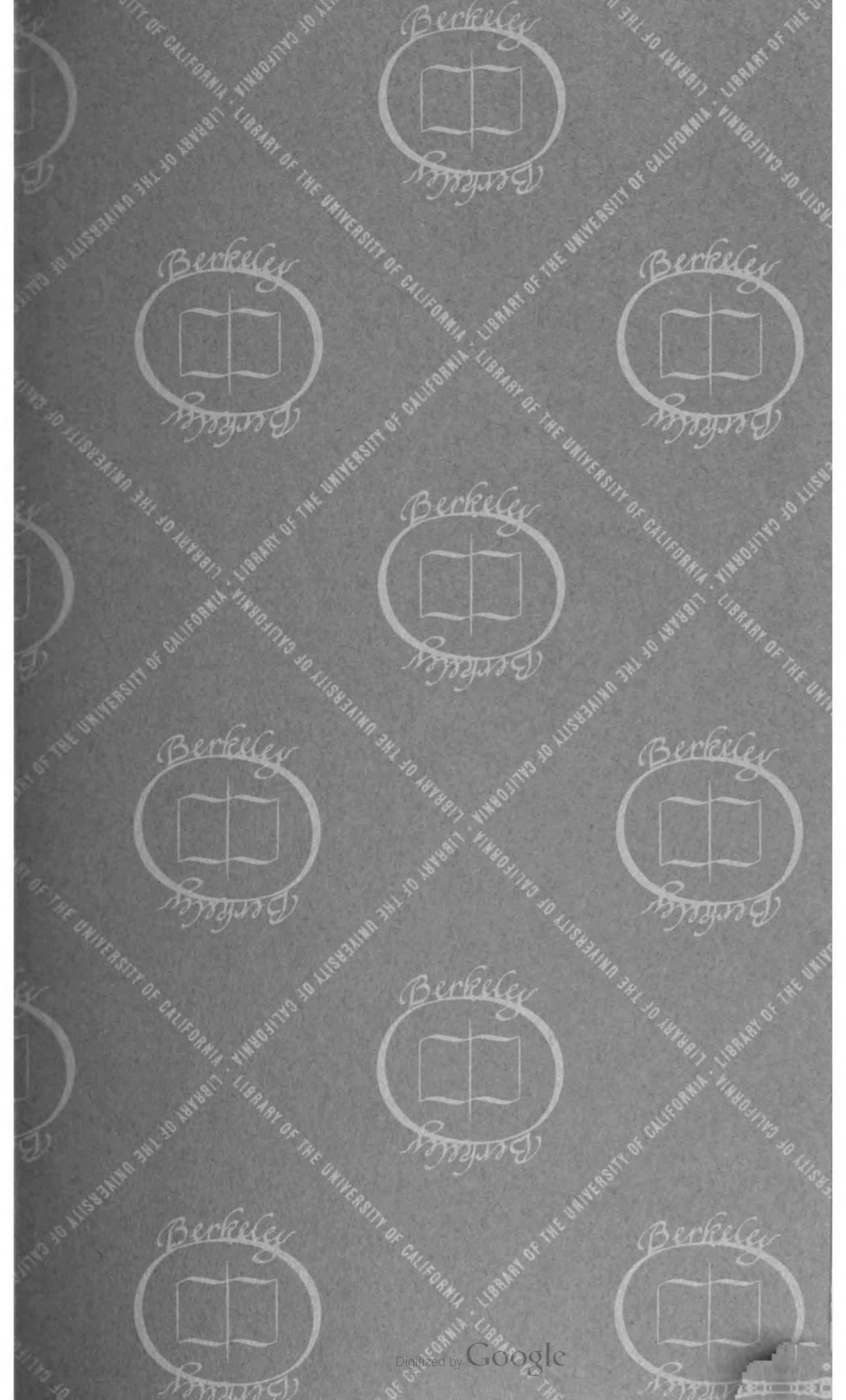





Berkeley
LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA



L'INDIVIDUALISME ANARCHISTE

MAX STIRNER

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

BIBLIOTHÈQUE GÉNÉRALE DES SCIENCES SOCIALES

SECRÉTAIRE DE LA RÉDACTION :

DICK MAY, Secrétaire général de l'École des Hautes Études sociales.

VOLUMES PUBLIÉS :

L'Individualisation de la peine, par R. SALEILLES, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Paris. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.

L'Idéalisme social, par Eugène FOURNIÈRE. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.

Ouvriers du temps passé (XVe et XVIe siècles), par H. HAUSER, professeur à l'Université de Dijon. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.

Les Transformations du pouvoir, par G. TARDE, de l'Institut, professeur au Collège de France. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.

Morale sociale. Leçons professées au Collège libre des Sciences sociales, par MM. G. BELOT, MARCEL BERNÈS, BRUNSCHVICG, F. BUISSON, DARLU, DAURIAC, DELBET, CH. GIDE, M. KOVALEVSKY, MALAPERT, le R. P. MAUMUS, DE ROBERTY, G. SOREL, le PASTEUR WAGNER. Préface de M. EMILE BOUTROUX, de l'Institut. 1 vol., in-8, cart. 6 fr.

Les Enquêtes, pratique et théorie, par P. DU MAROUSSEM. (Ouvrage couronné par l'Institut.) 1 vol. in-8, cart. 6 fr.

Questions de Morale, leçons professées à l'École de morale, par MM. BELOT, BERNÈS, F. BUISSON, A. CROISET, DARLU, DELBOS, FOURNIÈRE, MALAPERT, MOCH, D. PARODI, G. SOREL. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.

Le développement du Catholicisme social depuis l'encyclique *Rerum novarum*, par Max TURMANN, docteur en droit. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.

Le Socialisme sans doctrines. *La Question ouvrière et la Question agraire en Australie et en Nouvelle-Zélande*, par Albert MÉTIN, agrégé de l'Université, professeur à l'École coloniale. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.

Assistance sociale. *Pauvres et mendiants*, par Paul STRAUSS, sénateur. In-8, cart. 6 fr.

L'Éducation morale dans l'Université. (*Enseignement secondaire*.) Conférences et discussions, sous la présid. de M. A. CROISET, doyen de la Faculté des lettres de Paris. (*École des Hautes Études sociales*, 1900-1901.) 1 vol. in-8, cart. 6 fr.

La Méthode historique appliquée aux Sciences sociales, par Charles SEIGNOBOS, maître de conférences à l'Université de Paris. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.

L'Hygiène sociale, par E. DUCLAUX, de l'Institut, directeur de l'Institut Pasteur. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.

Le Contrat de travail. *Le rôle des syndicats professionnels*, par P. BUREAU, professeur à la Faculté libre de droit de Paris. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.

Essai d'une philosophie de la solidarité. Conférences et discussions sous la présidence de MM. Léon BOURGEOIS, député, ancien président du Conseil des ministres, et A. CROISET, de l'Institut, doyen de la Faculté des lettres de Paris. (*École des Hautes Études sociales*, 1901-1902). 1 vol. in-8, cart. 6 fr.

L'Exode rural et le retour aux champs, par E. VANDERVELDE, professeur à l'Université nouvelle de Bruxelles. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.

L'Éducation de la démocratie. Leçons professées à l'École des Hautes Études sociales, par MM. E. LAVISSE, A. CROISET, Ch. SEIGNOBOS, P. MALAPERT, G. LANSON, J. HADAMARD. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.

La lutte pour l'existence et l'évolution des sociétés, par J.-L. DE LANESSAN, député, prof. agrégé à la Fac. de méd. de Paris. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.

La Concurrence sociale et les devoirs sociaux, par le MÊME. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.

L'Individualisme anarchiste, Max Stirner, par V. BASCH, professeur à l'Université de Rennes. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.

La Démocratie devant la science, par C. BOUGLÉ, professeur de philosophie sociale à l'Université de Toulouse. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.

Chaque volume in-8 carré de 300 pages environ, cart. à l'anglaise. 6 fr.

A LA MÊME LIBRAIRIE, AUTRES OUVRAGES DE M. V. BASCH :

Essai critique sur l'Esthétique de Kant. 1 vol. in-8. 10 fr.

La Poétique de Schiller. 1 vol. in-4. 4 fr.

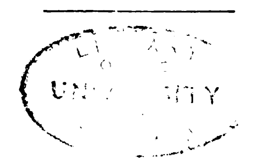
L'INDIVIDUALISME ANARCHISTE

MAX STIRNER

PAR

VICTOR BASCH

Professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Rennes



PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1904

PRÉFACE

Si jamais auteur, si jamais ouvrage paraissait voué au définitif oubli, c'est bien Max Stirner, c'est certes l'*Unique et sa Propriété*. Depuis qu'il avait paru en 1845, en pleine décomposition de l'école hégélienne, tant et de si profondes révolutions ont bouleversé l'Allemagne, tant de noms nouveaux et tant d'œuvres d'inspiration différente se sont gravés dans les mémoires, que l'Histoire semblait devoir à tout jamais passer, dédaigneuse, à côté de ce livre étrange, solitaire et incompris. Déjà les flots troubles de la Révolution de 1848 avaient emporté, avec les frêles échafaudages des constructeurs de l'Absolu, les machines de guerre de ceux qui leur avaient donné l'assaut. Puis, ce furent les années sombres de la réaction et ensuite les années triomphales, l'unité conquise de haute lutte, la création de l'Empire, ce fut une Allemagne nouvelle qui surgit aux yeux de l'Europe stupéfaite et épouvantée. Quelle apparence que, dans cet Empire nouveau, une œuvre qui, comme l'*Unique et sa Propriété*, plonge par toutes ses racines dans l'Allemagne préhistorique de 1845, pût célébrer comme une renaissance, pût trouver des lecteurs et même des disciples ? Et c'est là cependant ce qui est arrivé. Tandis que les plus illustres des compagnons de lutte de Stirner, les Arnold Ruge, les Feuer-

bach, les Bruno Bauer dorment d'un sommeil dont nul ne songe à les réveiller, Max Stirner est en train de revivre. Un admirateur fervent, M. John Henry Mackay lui a consacré une copieuse biographie et a réédité ses opuscules. La puissante maison d'éditions Reclam a fait entrer l'*Unique et sa Propriété* dans sa collection populaire. Et l'étranger a suivi le mouvement. Chez nous, après que des revues d'avant-garde eurent publié la traduction de quelques chapitres détachés de la maîtresse œuvre de Stirner, voici que, coup sur coup, il vient d'en paraître deux traductions complètes[1]. La pensée de Stirner est en train de s'insinuer dans la trame des idées contemporaines, est en train de redevenir une force intellectuelle avec laquelle il sera peut-être nécessaire de compter.

A quoi cette résurrection est-elle due? Y a-t-il un « cas Stirner » comme ce « cas Nietzsche » qu'ont discuté Th. Ziegler dans son beau volume et M. Fouillée dans un article de la *Revue des Deux-Mondes*? Le « cas Stirner » me paraît fort simple. Avant tout, Stirner a profité de l'immense retentissement qu'ont eu en Europe les idées de Nietzsche. Après que les jeunes hommes se furent enivrés des visions apocalyptiques et de l'intense et profond lyrisme du grand Voyant dément, surgirent les critiques qui, froidement, scientifiquement, analysèrent les « thèmes » de la pensée de Nietzsche, en les dépouillant de l'accompagnement poétique et musical dont les avait parés son imagination souveraine. Cela fait, il était naturel que l'on remontât dans le passé et que l'on cherchât, en première ligne, parmi les penseurs de l'Allemagne, les précurseurs du créateur de Zarathoustra. Et

1. Chez Stock (1900) et aux éditions de la *Revue Blanche* (1900).

c'est ainsi qu'on a dû nécessairement déterrer l'*Unique et sa Propriété*, qui contient ramassé, concentré, cristallisé en des formules bizarres, mais singulièrement expressives, tout ce qui, dans les variations de Nietzsche, est mélodie continue, tout ce qui, dans son peuple d'aphorismes fuyants, flottants et pour ainsi dire liquides, est doctrine solide.

Stirner a donc valu tout d'abord comme précurseur de Nietzsche. Puis, à mesure qu'on a étudié l'*Unique*, on s'est aperçu — le jugement est d'Edouard de Hartmann — « que non seulement cette œuvre géniale n'est pas inférieure au point de vue du style à l'œuvre de Nietzsche, mais que sa valeur philosophique dépasse celle-ci de mille coudées ». Si Nietzsche fut le poète et le musicien de l'individualisme intransigeant, Stirner tenta d'en être le philosophe. Il donna à l'individualisme le seul fondement psychologique sur lequel il soit possible de l'établir : la prééminence du sentiment et du vouloir sur les facultés proprement intellectuelles. Et par cette lutte contre l'intellectualisme, Stirner se trouva être très proche de l'une des maîtresses tendances de la pensée philosophique contemporaine. De plus, la nuance d'individualisme dont Stirner est l'interprète — l'individualisme anarchiste —, lui concilia l'intérêt de tous ceux, parmi les sociologues de notre temps, qui professent des sympathies pour l'anarchisme théorique. Sans doute, nous aurons à le montrer, il y a, entre les doctrines des anarchistes contemporains, comme Kropotkine, Tucker, Jean Grave et leur inspirateur Bakounine, et celles de Stirner, des divergences profondes. Mais il y a aussi entre elles des affinités intimes. Stirner est un anarchiste individualiste et, en dépit de ses paroles de pitié pour le prolétariat, aristocrate, tandis que

les théoriciens de l'anarchisme contemporain sont, tous, démocrates et communistes. Mais il est anarchiste comme eux. Comme eux, il insiste avant tout sur la libération totale de l'individu, sur la coopération volontaire remplaçant la coopération forcée, sur le régime du contrat se substituant partout au régime coercitif, sur l'association étendue à toutes les manifestations du Moi, suppléant l'Etat.

Donc, précurseur de Nietzsche, philosophe de l'individualisme, théoricien de l'une des deux grandes formes de la doctrine anarchiste, voilà ce qu'est Stirner et voilà ce qui explique suffisamment l'attention qu'a suscitée la résurrection de l'*Unique et sa Propriété.* Mais il y a plus. L'on a dit pour Nietzsche — et l'observation vaut pour Stirner — qu'une des raisons de la vogue du poète du Surhomme a été qu'il s'est opposé violemment au grand courant démocratique et socialiste qui semble devoir emporter toute l'humanité contemporaine. L'opposition radicale aux conceptions régnantes est l'un des meilleurs moyens pour attirer l'attention universelle. C'est bien ainsi, qu'au dix-huitième siècle, un Jean-Jacques et, de nos jours, un Tolstoï, ont conquis tant d'enthousiastes adhésions. Les jeunes hommes surtout se sentent invinciblement attirés par ces penseurs hautains qui se dressent, comme des récifs solitaires, au milieu des flots de la banalité et de la servilité ambiantes.

Et il y a, certes, quelque chose de fondé dans cette argumentation, mais elle n'est vraie que partiellement. Sans doute, de par son opposition intransigeante aux idées démocratiques et socialistes, Stirner est bien un de ces esprits *intemporels* dont se vante d'être Nietzsche. Mais, d'autre part, comme théoricien de la force, de l'ac-

tion, de l'égoïsme, Stirner est singulièrement *temporel*, et l'on peut soutenir, sans paradoxe aucun, que l'*Unique et sa Propriété* est, à beaucoup d'égards, un livre prophétique. C'est Stirner et non pas les libéraux, les socialistes et les humanitaires d'avant 1848, qui a prévu dans quelle voie s'engagerait l'Allemagne moderne. C'est lui qui a pressenti que l'Allemagne renoncerait à chercher la *fleur bleue* dans de mystérieux pays de songe. C'est lui qui a prédit que l'Allemagne se lasserait de reconstruire infatigablement par la pensée l'Univers, de vouloir deviner le grand rêve des êtres et des choses, de vouloir tirer, par des miracles de dialectique subtile et vaine, d'un seul principe — le Moi, l'Idée, la Volonté — la réalité vivante. C'est lui qui a compris que l'Allemagne abandonnerait la spéculation et se tournerait résolument vers l'action, vers toutes les formes de l'action. C'est bien parce que l'insurrection de 1848 était une utopie des humanitaires démocrates, était encore un triomphe de l'idée sur les faits, qu'il a refusé de s'y associer et que, pour lui, l'année 1848 a été « l'année du chaos ou du premier soulèvement chaotique contre le monde ennemi, l'année de l'instinct réactionnaire ». Stirner, lui, prétend organiser ce chaos et faire prévaloir sur la confusion des idéalistes la netteté et la dureté du réalisme politique et social. L'anarchie pour lui n'est en aucune façon l'absence de toute organisation, mais c'est une organisation nouvelle dont la cellule est l'individu — l'*Unique* — affranchi de toutes les entraves des religions, des codes, des morales et des conventions, manifestant toutes ses énergies, révélant sa toute puissance, créateur et propriétaire de lui-même, brave, insouciant, cruel, aimant la lutte, dur aux autres et à lui-même, dédaigneux de toute considération étran-

gère à son intérêt, dépourvu de tout scrupule et de tout égard, s'associant librement à des Uniques libérés comme lui. Qui ne s'aperçoit que le type idéal de l'Allemagne contemporaine est comme préformé dans l'*Unique*? Le *representative man* de l'Empire a été Bismarck, l'homme de l'action, l'homme de la force et, aussi, l'homme de la ruse. Comparez, pour mesurer tout le chemin parcouru, les « héros » littéraires d'avant 1848 aux héros du roman, du théâtre et même des poèmes de nos jours.

L'œuvre de Max Stirner est donc, au fond, une œuvre très actuelle et il m'a semblé opportun de l'examiner d'un peu près, d'en caractériser l'auteur, de reconstituer le milieu d'idées dont elle est sortie, d'examiner si l'*Unique et sa Propriété* apporte des conceptions vraiment nouvelles, méritant d'être ressuscitées et d'exercer de l'influence sur la sociologie contemporaine, et d'étudier enfin, à propos de cette œuvre géniale, tout le mouvement d'idées que l'on peut désigner sous le nom d'individualisme anarchiste.

Rennes, mars 1903.

PREMIÈRE PARTIE

MAX STIRNER

COMME THÉORICIEN DE L'INDIVIDUALISME ANARCHISTE

PREMIÈRE PARTIE

MAX STIRNER

COMME THÉORICIEN DE L'INDIVIDUALISME ANARCHISTE

CHAPITRE PREMIER

LA VIE DE MAX STIRNER[1]

La destinée de Max Stirner fut peu mouvementée et fort mélancolique. Johann Caspar Schmidt — c'est là le vrai nom de notre philosophe, à qui le vaste développement de son front, en allemand *Stirne*, avait fait donner, dès le collège, le surnom de *Stirner* qu'il conserva comme nom d'écrivain — naquit, en 1806, à Bayreuth, dans une famille de très petite bourgeoisie. Après la mort de son père, un nouveau mariage de sa mère l'amène pour quelques années dans le nord de l'Allemagne, à Kulm, puis il revint à Bayreuth où il fit, dans le gymnase de la ville, de bonnes études classiques. En 1826, il se rend à Berlin où, durant deux ans, il suit à l'Université des cours de philologie, de théologie et surtout de philosophie: Hegel, Henri Ritter, Marheineke, Neander, Boeckh, Schleiermacher furent ses maîtres. Après un semestre passé à l'Université d'Erlangen, il fait un court voyage à travers l'Allemagne, puis se fait immatriculer à l'Université de Koenigsberg, mais n'y suit pas

1. Cf. John Henry Mackay, *Max Stirner, sein Leben, sein Werk,* Berlin, 1898

de cours : il est rappelé, en effet, à Kulm, par des obligations de famille, probablement des soins à donner à sa mère atteinte d'une maladie mentale. Après trois ans de cette existence dont nous pouvons imaginer les tristesses, il revint à Berlin et se remit, à vingt-six ans, à ses études. Il prépare l'agrégation, et s'y présente en juin 1834 : les matières qu'il aspire à enseigner sont les langues classiques, l'histoire, la philosophie, les mathématiques, l'allemand et l'histoire sainte. Au milieu de sa préparation, il est surpris par l'arrivée de sa mère démente, ce qui retarde et entrave son examen. Aussi n'obtient-il que la *venia docendi* limitée : il a été faible en mathématiques, insuffisant en latin et en grammaire allemande. Stirner n'insiste pas : il ne s'est jamais représenté à l'examen, et il n'a même pas pris ce diplôme de docteur qui, alors, plus encore qu'aujourd'hui, était la consécration obligée des études supérieures de tout jeune Allemand. Après un stage non rétribué d'un an et demi dans une Ecole réale, il demanda, en 1837, au gouvernement une place qu'il n'obtint pas. Là encore, il n'insiste pas, et, malgré cette déception, il épousa, la même année, la fille ou la nièce de sa logeuse qui mourut quelques mois après le mariage. En 1839 enfin, il trouve une situation ; il devint professeur dans une institution de jeunes filles où il enseigna, avec succès, pendant cinq ans.

Ces cinq années furent les plus heureuses, ou du moins les moins malheureuses de la vie de Stirner. Il avait l'existence matérielle assurée. Il avait assez de loisirs pour élaborer des travaux personnels de longue haleine. Il ne tarda pas enfin à trouver, parmi des jeunes philosophes et littérateurs de Berlin, sinon des amis, tout au moins des relations intéressantes et cordiales. Depuis 1841 un groupe de jeunes gens, unis par des tendances intellectuelles et politiques

communes, avait pris l'habitude de se réunir régulièrement, le soir, dans une de ces *Weinstuben* qui jouaient, dans la vie sociale de Berlin, le rôle de nos cafés politiques et de nos cabarets artistiques. La *Weinstube* de Hippel devint célèbre comme, chez nous, sous le second Empire, le *Procope* et, de nos jours, le *Chat Noir*. Le groupe se donna, ou reçut le nom de *Freien*, les *Affranchis*. Et c'était, en effet, la fine fleur du radicalisme berlinois qui tenait là ses assises, avec, à sa tête, depuis 1842, Bruno Bauer, le jeune professeur de Bonn que ses hardiesses théologiques venaient de faire suspendre et qui allait inaugurer à Berlin la « critique souveraine », c'étaient des journalistes comme Ludwig Buhl, Edouard Meyen, Friedrich Sass et Hermann Maron, des poètes, des socialistes et un chœur d'étudiants, de fonctionnaires, voire d'officiers, épris de liberté, amoureux de discussions, et applaudissant avec frénésie les paradoxes lancés par les *leaders* de la réunion. Le ton qui régnait dans ce milieu jeune et révolutionnaire devait être fort libre, l'allure passablement débraillée et les histoires les plus étranges couraient sur les extravagances qui se faisaient et surtout se disaient chez Hippel. Tel correspondant de la *Gazette de Francfort* publiait gravement une Profession de foi d'où il résultait que les *Affranchis* formaient une sorte de franc-maçonnerie, résolue à rompre avec l'Eglise et à substituer à la religion établie une religion nouvelle, fondée sur l'autonomie de l'esprit. Tel autre contait que les *Affranchis* faisaient les coups les plus pendables. Privés de crédit chez Hippel, ils étaient allés arrêter, le soir, les passants dans les rues, pour leur exposer leur misère et demander une petite aumône « ne fût-ce que d'un thaler ». Les jeunes fous auraient d'ailleurs fait une récolte abondante et l'un des interpellés aurait ramené toute la bande chez leur créancier et les

aurait fait boire jusqu'à extinction de soif. Les hôtes de marque qui passèrent chez les *Affranchis* ne contribuèrent pas à améliorer leur réputation. Le poète Hoffmann von Fallersleben prétend y avoir vu les frères Bauer ivres-morts et avoir été révolté par la vulgarité et la grossièreté de leurs compagnons. Herwegh, le chantre des *Poèmes d'un Vivant*, qui y vint dire des vers, parle de la polissonnerie des *Freien*. Arnold Ruge, le célèbre rédacteur des *Annales de Halle*, y développa un soir ses idées sur la fondation d'une Université libre, mais son discours fut scandé par des interruptions si irrévérencieuses qu'il s'en alla en s'écriant : « Ce n'est pas avec des ordures que l'on délivre les hommes et les peuples. Commencez par vous purifier vous-mêmes, avant de vous atteler à une tâche si haute ! »

Il est probable que les *Freien* ne méritaient ni les apologies ni les anathèmes dont on les a honorés. Ce devait être une réunion bruyante, verveuse, indisciplinée, friande de paradoxes, très préoccupée d'étonner et de scandaliser les bons philistins berlinois, mais, au demeurant, fort inoffensive. En tout cas, c'est dans ce milieu que Stirner passa, pendant des années, presque régulièrement toutes ses soirées. Il était, au dire de ceux qui le connurent, poli, aimable, recherché de mise, assez volontiers silencieux et toujours distant. En d'excellents termes avec Bruno et Edgar Bauer, avec Jordan, le poète des *Nibelungen*, Engels, l'ami de Karl Marx, et une foule d'autres hommes de talent, il n'avait pas d'ami. Toute intimité devait répugner au Moi hautain et inaccessible de l'auteur de l'*Unique*. Il devait écouter, en souriant, les extravagances qui se débitaient autour de lui, et aimer à se récréer, au sortir de sa méditation solitaire, aux éclats de voix et aux éclats de rire de ses joyeux compagnons.

En même temps, il commence à publier des Essais qui

parurent dans le *Rheinische Zeitung* de Karl Marx et la *Berliner Monatsschrift* de Ludwig Buhl. Ils furent accueillis avec enthousiasme par le clan des *Freien* : ni Bruno Bauer ni ses compagnons ne se doutaient combien Stirner avait dépassé, dès lors, les théories les plus intransigeantes du radicalisme de la gauche hégélienne. C'est dans le milieu des *Freien* que Stirner trouva sa seconde femme, celle à qui il a dédié l'*Unique et sa Propriété*. Marie Dähnhardt était une de ces jeunes femmes émancipées qui s'efforçaient de réaliser l'idéal de vie des héroïnes de Gutzkow et de Laube, pâles copies, elles-mêmes, des Indiana et des Valentine de George Sand. Marie Dähnhardt, qui appartenait à une excellente famille de bourgeoisie aisée, avait quitté la petite ville de Gadebusch, près Schwerin, où sans doute elle se sentait étouffer et était venue, seule, à Berlin, pour y « développer sa personnalité », ainsi que rêvera de le faire la petite Nora d'Ibsen. Elle avait été introduite dans le cénacle des *Affranchis* et y vivait sur un pied d'intimité cordiale, mais absolument correcte, avec les jeunes gens du groupe : tout ce que les plus méchantes langues auraient pu lui reprocher était de fumer de gros cigares et de ne pas bouder devant les cruches de bière. C'était, au jugement des contemporains, une assez jolie personne, élégante, fine, instruite et bien élevée, douée d'une faculté d'assimilation assez remarquable, ayant conservé, au milieu de ses allures garçonnières, une bonne dose de bon sens féminin, mais sans élévation réelle ni d'intelligence ni de sentiments. Comment l'âme fière, profonde, hautaine de Stirner a-t-elle pu s'éprendre de cette personne brillante, superficielle et sèche ? Le fait est qu'il l'épousa et que la chronique scandaleuse de Berlin trouva à broder copieusement autour de la cérémonie nuptiale. Le mariage eut lieu, non au temple, mais dans l'appartement de Stirner. Lorsque

le pasteur arriva, il trouva celui-ci et ses témoins, installés, en bras de chemise, à jouer aux cartes. La mariée fut en retard et n'avait pas revêtu le costume d'usage, et lorsqu'on eut besoin des alliances, on s'aperçut qu'on avait oublié d'en acheter : Bruno Bauer, l'un des témoins, détacha alors de sa bourse les deux anneaux de cuivre qui en retenaient les côtés et ce furent ces anneaux que le pasteur passa aux doigts des jeunes époux.

Un an après son mariage, Stirner publia l'*Unique et sa Propriété*. Le livre fit sensation et Szeliga, au nom de la Critique, Moïse Hess, au nom des socialistes et Feuerbach, en son propre nom, essayèrent de le réfuter. Stirner, écrivain désormais connu, bien que ou parce que combattu, mari d'une femme charmante qui lui avait apporté un petit capital, était à l'apogée de sa carrière. Mais la mauvaise fortune ne tarde pas à retrouver sa piste. L'année même de la publication de son livre, Stirner abandonna son emploi. Espérait-il pouvoir vivre désormais de sa plume ou jugeait-il que la place de l'auteur de l'*Unique* n'était pas dans une pension de demoiselles? Nous ne savons. Mais en tout cas il semble que sa femme n'ait ni compris ni approuvé sa résolution. Elle avait vu fondre rapidement sa fortune et elle accusa plus tard son mari de l'avoir dilapidée au jeu. Tout nous permet de croire que les souvenirs de Marie Dähnhardt la trompèrent. Les deux époux, également insouciants, incapables d'une économie sévère, n'avaient pas seulement mangé à même leur petit fonds, mais encore en avaient fait largement profiter leurs amis : nous savons que la jeune femme avait mis dans la fabrique de porcelaine que monta pour son père et pour son frère Bruno Bauer, une somme assez importante qui, d'ailleurs, fut intégralement restituée plus tard. Stirner essaya de lutter contre la malchance. Il entreprit une série de tra-

ductions des grands économistes français et anglais et, dès 1845, il fit paraître la traduction de J.-B. Say en quatre volumes, suivie, en 1847, de celle d'Adam Smith. Mais l'entreprise, peu rémunératrice, fut interrompue. Alors Stirner imita l'exemple de Bruno Bauer : il demanda au commerce les ressources que la littérature lui refusait. Il organisa une laiterie qui échoua misérablement et où sombrèrent les derniers restes de la dot de Marie Dähnhardt. Dès l'année suivante, le philosophe fit paraître dans la *Gazette de Voss* une demande d'emprunt, signée de son nom, qui resta vraisemblablement sans réponse.

Dans cette lutte opiniâtre et malheureuse contre la misère menaçante, l'affection des deux époux s'était définitivement usée. En 1847 intervint une séparation à l'amiable qui devint plus tard un divorce. Marie Dähnhardt s'en alla à Londres, y fréquenta des *Affranchis* réfugiés comme Louis Blanc, Freiligrath, Herzen, donna des leçons, envoya à une gazette de Berlin quelques correspondances sur la vie anglaise, puis s'embarqua pour l'Australie, tomba, à Melbourne, au dernier degré de la misère, y fit métier de blanchisseuse et épousa un ouvrier. Un petit héritage lui permit, en 1870, de revenir en Angleterre où, lasse de ses erreurs, elle se réfugia dans le sein du catholicisme. C'est à Londres que vit encore, que vivait du moins, en 1896, l'octogénaire. Elle refuse de revenir sur un passé qu'elle abhorre. Elle n'a pas voulu recevoir M. Mackay qui, au moment de rédiger sa biographie, avait découvert son existence et avait voulu l'interroger sur son héros. Elle ne consentit pas à témoigner en faveur d'un homme « qu'elle n'avait ni aimé ni estimé ». Elle se contenta de faire savoir à M. Mackay que Stirner avait été trop égoïste pour avoir jamais eu un ami et que son caractère était fort sournois (*very sly*). Puis elle fit écrire qu'elle ne voulait plus

entretenir de correspondance sur ce sujet : « elle était malade et se préparait à la mort ».

Voilà cependant Stirner resté seul, face à face avec la détresse. Il mène une vie de plus en plus retirée et de plus en plus difficile à reconstituer. Il ne sort presque plus. Pas plus que ses compagnons de lutte, il ne participa à l'insurrection de 1848 : ce n'était pas là la révolution qu'il avait rêvée et prédite. En 1852, son nom parut pour la dernière fois sur un catalogue de libraire. Il fait annoncer une *Histoire de la Réaction,* dont il publia deux volumes : la Constituante et la Réaction, et la première année de la réaction en Prusse, c'est-à-dire l'année 1848, « l'année du chaos ou du premier soulèvement chaotique contre le monde ennemi, l'année de l'instinct réactionnaire ». Cette histoire ne contient que des traductions ou des réimpressions que Stirner se contente d'introduire et de relier. Le premier volume se compose presque exclusivement d'extraits de Burke et d'Auguste Comte, le second de pamphlets contemporains d'auteurs oubliés, comme Hengstenberg, Florencourt et d'autres. L'œuvre était mal conçue, n'eut aucun succès et ne put être continuée. Aussi Stirner sombre-t-il de plus en plus dans la misère la plus profonde. L'année 1853 le vit deux fois dans la prison pour dettes. Il fuit d'appartement en appartement, toujours harcelé par des créanciers qu'il ne peut contenter. Il passe pour avoir gagné quelque argent en faisant métier d'intermédiaire entre petits commerçants. Enfin, le 25 juin 1856, la mort le délivre de cette existence errante et précaire. Ses vieux compagnons de jeunesse, Bruno Bauer et Ludwig Buhl, lui donnèrent la dernière conduite. Grâce à son biographe, une pierre couvre, depuis 1892, sa tombe avec, comme seule inscription, son nom d'écrivain.

Voilà, en raccourci, la vie de Max Stirner, telle que l'ont

reconstituée, avec le soin le plus pieux, les patientes investigations de M. Henry John Mackay. J'y note, avant tout, la maladie mentale de la mère du philosophe. La folie qui effleura de son aile noire et Kierkegaard et Carlyle et dans laquelle a sombré Nietzsche, joue son rôle dans la vie de Stirner : l'on dirait vraiment que tout individualisme intransigeant émane d'un désordre mental ou y aboutit, et n'est que la manifestation philosophique d'une hypertrophie morbide de la personnalité. Ce qui me frappe ensuite dans la vie de Stirner, c'est qu'elle révèle chez ce philosophe de la volonté, qui a pour tout ce qui est intellectualité pure le plus profond dédain, qui ne prise que l'instinct, dominateur des choses et victorieux des hommes, une absence complète d'énergie. Stirner se laisse couler au gré des événements, sans avoir la force de les diriger, sans avoir la puissance de se tailler, au milieu de l'universelle concurrence, sa part de vie. Il en est de Stirner comme de Nietzsche : l'un, atteint, jusqu'au plus profond de lui-même, de la névrose du civilisé, a chanté la force barbare du fauve blond, l'autre, visiblement frappé d'une sorte de paralysie de la volonté, a prôné exclusivement la volonté égoïste. Nos philosophies ne sont-elles faites que des ruines de nos existences et nos idéals ne sont-ils pas les fleurs de nos espoirs, mais bien le fruit amer de nos regrets et de nos nostalgies?

Cette vie, sans doute, on pourra la considérer comme manquée. Stirner n'a occupé aucune position officielle, et n'a gravi aucun des échelons de la hiérarchie sociale à laquelle il appartenait. Il a eu à lutter, sans répit, contre la misère dégradante. Il a été abandonné par sa femme, au moment où il aurait eu le plus besoin d'elle. Il a été acculé à des occupations inférieures qui devaient répugner profondément à son altière intelligence. Il est mort dans le plus

extrême dénuement. Mais, dans cette vie si terne, il y a eu un moment lumineux qui en fait oublier tous les déboires : la création de l'*Unique et sa Propriété*. Quels que soient les défauts de ce livre, il est certain que Stirner l'a réalisé exactement tel qu'il l'avait conçu. Il a pu exprimer sa pensée sans avoir à faire de sacrifice à aucune convention sociale. Il a dit tout ce qu'il a voulu dire et tel qu'il l'a voulu dire. Il n'y a dans ce « livre libérateur qu'on quitte monarque », ni réticence ni périphrase. La Vérité, ou du moins ce qui apparaissait à Stirner comme Vérité, s'y dresse dans son auguste nudité. Le Moi de Stirner s'y reflète dans toute sa plénitude et dans toute son indépendance. Et cette manifestation complète, définitive du Moi, ne fût-ce que dans un livre, ne devait-ce pas être pour l'auteur de l'*Unique*, l'idéal, l'un des idéals possibles d'une vie digne d'être vécue ?

CHAPITRE II

LE MILIEU D'IDÉES
OÙ A GERMÉ *L'UNIQUE ET SA PROPRIÉTÉ*

L'HÉGÉLIANISME
SES ORIGINES, SES CONCEPTIONS MAITRESSES ET SA DÉCOMPOSITION

Même les œuvres les plus étranges, les plus hardies, les plus imprévues tiennent par mille liens au milieu intellectuel dont elles sont issues. Ces liens n'apparaissent pas toujours aux yeux des contemporains. C'est à l'historien qu'il appartient de les retrouver, de reconstituer toute la trame d'idées qui s'étend sur une époque et d'y insérer, à la bonne place, fil contre fil, ligne contre ligne, nuance de couleur contre nuance de couleur, l'œuvre particulière qu'il étudie.

I

L'*Unique et sa Propriété* est un pur produit de la philosophie hégélienne et de la réaction qu'a provoquée cette philosophie : il n'est que la plus intransigeante des protestations contre le panlogisme de Hegel. Stirner ne fait qu'achever ce

qu'avaient commencé la Jeune-Allemagne, l'Ecole de Tubingue, les *Annales de Halle,* Feuerbach, Bruno et Edgar Bauer et les socialistes allemands, précurseurs de Marx, Moïse Hess et Karl Grün. Il s'empare des résultats de la critique hégélienne, montre que les adversaires du Maître se sont tous arrêtés à mi-chemin et, dépassant les résultats les plus hardis de la *Critique souveraine,* il prétend ouvrir à la pensée moderne la voie royale où celle-ci, retenue par d'indéracinables préjugés, n'a pas osé s'engager. Il est impossible, par conséquent, de saisir vraiment et de juger équitablement Stirner, sans se remémorer ce que fut la pensée spéculative en Allemagne sous la tyrannie hégélienne.

Il nous est aujourd'hui extrêmement malaisé de comprendre l'influence souveraine qu'a exercée, pendant près d'un demi-siècle, en Allemagne et en Europe, non seulement sur la philosophie, mais sur l'ensemble de la science de son temps, la pensée de Hegel. Lorsque, avec la mentalité que nous ont faite la psychologie et la science contemporaines, nous pénétrons pour la première fois dans le palais d'idées de Hegel, nous sommes saisis à la fois d'un grand étonnement et d'une grande mélancolie. Est-il possible que des hommes de sens droit et d'esprit pénétrant et probe se soient vraiment laissés prendre à ce jeu vain de formules compliquées, à cette gigantesque logomachie? Est-il admissible que des savants, des esthéticiens, des hommes politiques aient ajouté foi à ces mythes logiques, aient adhéré à cette scolastique plus barbare et plus difficile à entendre et à accepter que celle dont Bacon et Descartes avaient libéré le monde moderne? Encore s'ils avaient vécu, les adhérents de cette doctrine, dans quelque couvent du Moyen Age où, depuis leur plus tendre enfance, ils auraient été tenus éloignés du spectacle de la vie réelle, ou dans quelque sanc-

tuaire bouddhique du Thibet où jamais n'eût pénétré aucun souffle de la civilisation européenne ! Mais non ! Les Hégéliens ont vécu et pensé dans un pays de haute et ancienne culture, à un moment historique des plus intéressants, après la Révolution française, après l'Empire napoléonien, après les guerres de libération où des forces historiques s'étaient déchaînées avec une violence et une magnificence tragiques ! C'est en Prusse, dans la Prusse de Frédéric II, de Lessing, de Kant, voire de Nicolaï, c'est à Berlin, au centre des « lumières », dans la ville sceptique, frondeuse et ironique par excellence, que l'Ecole a planté son drapeau ! Il y a là un phénomène qui, au premier abord, paraît difficile à concevoir et encore plus malaisé à expliquer. Mais au premier abord seulement. A mesure que nous nous éloignons de notre temps et que nous entrons dans le courant des idées qui ont régné en Allemagne à la fin du XVIIIe siècle, le mystère s'éclaircit et les pâles schèmes hégéliens s'animent et prennent un sens. Nous comprenons que le mariage de la littérature classique et de la philosophie post-critique ait pu donner naissance à un enfant si étrangement constitué et notre regard va, sans trop d'étonnement, de la *Critique de la Raison pure* à la *Phénoménologie de l'Esprit,* du temple grec aux purs contours, aux lignes harmonieuses, aux blanches colonnes où officie Iphigénie, au sanctuaire de l'Idée pure, pullulant de monstres hiératiques comme une pagode de l'Inde et reflétant la réalité avec la bizarrerie grimaçante d'une fresque japonaise.

La philosophie critique, en prétendant faire un sévère départ entre le domaine où l'entendement peut atteindre et la sphère où il est interdit à la raison de pénétrer, avait, sur plus d'un point, méconnu la réalité psychologique : elle avait, pour expliquer certains phénomènes, supposé dans

l'âme humaine toute une série de pouvoirs, tout un ensemble de rouages logiques dont jamais même la conscience la plus avertie n'a pu percevoir en nous la moindre trace. Elle avait de plus découvert dans notre âme un point unique où cet Absolu, dont elle conteste partout ailleurs la connaissance théorique, se révèle à l'homme avec une irrésistible certitude, non, à vrai dire, comme connaissance, mais comme acte. Un penseur hardi prétendit conduire la spéculation kantienne, arrêtée, selon lui, à mi-chemin, à son véritable but. Pour Fichte, Kant a eu raison de placer l'Absolu dans le domaine éthique, mais il n'a pas compris que de ce domaine le Moi pratique, le Moi qui veut, qui agit moralement, déborde sur tous les parages circonvoisins et que c'est lui qui, de par sa vertu immanente, crée l'Univers dans le but de permettre au devoir de se réaliser. Et de Fichte est parti un autre philosophe, aussi téméraire que lui, mais trop artiste, trop amoureux de la nature pour ne lui assigner qu'un rôle secondaire, pour n'en faire qu'un prétexte à la manifestation du Moi moral. Aussi Schelling enseigne-t-il que l'Absolu n'est pas uniquement le Moi, mais qu'en lui se confondent, s'identifient, s'épousent le Moi et le Non-Moi, le monde de la pensée et de la volonté, d'une part, et la nature, de l'autre ; cet Absolu se révèle à certains êtres privilégiés, comme une intuition mystérieuse, dans l'extase de la création artistique, et il se réalise dans le processus infini de l'histoire. De Kant à Schelling, nous voyons que la philosophie allemande s'éloigne de plus en plus de la réalité et va vers le rêve. L'Idée que Kant avait considérée comme un idéal, comme un impératif logique, auquel la Raison ne peut pas laisser que de tendre, mais qu'il ne lui est jamais donné d'atteindre, la voilà qui se révèle à l'artiste et au philosophe esthète. Point n'est besoin de ces minutieuses recherches, de ces laborieuses

analyses auxquelles s'était livré avec une conscience si tatillonne le Maître de Kœnigsberg : l'intuition intellectuelle conduit plus sûrement et surtout mène plus loin. La nature, que Kant avait étudiée avec une science si vaste et si sûre, se volatilise et s'esthétise dans l'Absolu. La philosophie se transforme en art, la pensée claire et distincte fait place à la vision, et c'est le règne des mystagogues qui s'ouvre.

La littérature suit un mouvement absolument parallèle : non seulement elle subit l'influence de la philosophie, mais c'est elle qui, plus d'une fois, prend la direction et montre le chemin aux philosophes. Gœthe et Schiller, à mesure qu'ils avancent en âge et en sagesse, se détournent, avec une sorte de dégoût, de la réalité vivante. Gœthe, de réaliste intransigeant, devient idéaliste impénitent. Il ne considère plus que l'artiste a le devoir d'imiter aussi strictement que possible le spectacle mouvant de la vie. Il comprend que les images de la réalité sont fugitives et que l'artiste ne doit incarner que l'éternel. Les plus grands artistes qui aient enchanté l'âme des hommes, les artistes grecs, n'ont pas travaillé d'après des modèles et ont dédaigné les individus, toujours entachés de l'imperfection qui est la rançon de tout ce qui est : ils sont remontés de l'individu à l'espèce, au type, et c'est ce type — l'image idéale qui a servi à la nature elle-même dans ses créations particulières, la sublime matrice d'où sont sortis les êtres — qu'ils ont retrouvé et reproduit dans leurs chefs-d'œuvre. Et Schiller qui, dès les poèmes et les drames de sa jeunesse, avait incliné, malgré la crudité et la violence des sentiments et des images, vers une conception idéaliste de l'art et de la vie, quitte de plus en plus, à mesure qu'il approche de la maîtrise, la terre ferme du réel. Il rêve des poèmes dont le théâtre serait l'Olympe, où il n'y aurait plus rien de mortel, où tout serait lumière, liberté,

virtualité pure et, pour les réaliser, il veut d'abord libérer son âme « de toute l'ordure de la réalité ». Pour Gœthe et pour lui, l'art devient vraiment ce jeu qu'avait décrit Kant avec une si géniale maladresse, ce jeu qui unit dans une harmonie supérieure toutes les facultés divergentes de l'âme humaine et qui plane, en souriant, au-dessus de toutes les luttes et de toutes les contradictions de l'existence. Sur la pratique de Gœthe et sur la théorie de Kant et de Schiller se greffe l'Ecole Romantique. Elle pousse, elle, la conception du jeu jusqu'à ses conséquences dernières. Tous les rapports entre l'art et la vie sont définitivement rompus. La nature n'est qu'un immense entrepôt d'objets de toute sorte, de sentiments et de sensations de toute couleur et de tout timbre dont l'artiste dispose souverainement, qu'il combine et dissocie selon le caprice imprévisible de sa fantaisie. L'art antique, vers lequel avait ardemment aspiré la nostalgie des classiques, paraît à leurs successeurs trop pur, trop transparent, trop logique. Ils se tournent, eux, vers le Moyen Age : au temple ils opposent la cathédrale, à Phidias et à Raphaël les maîtres de Nuremberg, à la philosophie de Platon et d'Aristote les enfantins balbutiements des scolastiques et surtout les troubles visions des mystiques. Ils sont, en face de la nature, comme des enfants malades et hallucinés. Tout les y épouvante, partout ils y soupçonnent des mystères, de ténébreuses et inexplicables influences. Le monde menaçant des Esprits, des fantômes, des kobolds et des ondines, qu'avait exorcisé le rationalisme, se réveille de son sommeil séculaire et recommence à mener ses rondes fantastiques. L'univers est de nouveau hanté.

II

Les Romantiques et Schelling, voilà les vrais maîtres de Hegel. Sa tâche propre fut de matérialiser dans une construction dogmatique les géniales fulgurations de l'un et les hallucinations morbides des autres : il mit de la méthode dans toute cette folie. Les Romantiques avaient aperçu partout, aussi bien dans les rues noires de nuit des capitales que dans la forêt matinale, humide de buée, et jusque dans l'âme des hommes, des Esprits : Hegel trouva le mot pour les évoquer en plein jour et pour les retenir. Tout le peuple ailé des lutins et des fées, qu'avait créé la fantaisie des poètes, était venu se poser, tels des oiseaux frêles, sur sa rude main, et il ferma sa main sur eux, il les étouffa, il les dépouilla de leur plumage lustré, il pétrit leurs petites âmes et de tous ces Esprits, il fit *un* Esprit, l'*Esprit*, le *Geist*. Puis, le meurtre consommé, le pétrissage achevé, il avait oublié de quels subtils et irréels matériaux il s'était servi. Tandis que les Esprits des Romantiques avaient incarné tout ce qui, dans la nature et dans l'âme des hommes, est inexplicable, est irréductible à la pensée claire et distincte, échappe à la geôle des concepts et des mots, Hegel transforme son Esprit en Pensée pure, en Pensée absolue. Mais, en même temps, il laisse à cette Pensée l'individualité, la personnalité des petits Esprits qui ont servi à la constituer. Et c'est ainsi que naît le mythe logique de l'Esprit qui se pose, qui sort de lui-même, qui revient en lui-même, et qui, tout en ne suivant que la loi immanente de son essence, crée par et dans sa rotation autour de lui-même, le monde logique, le monde de la nature et le monde de l'Esprit proprement dit : la vie de

l'âme, l'histoire, la moralité, le droit, l'art, la religion et, comme stade dernier et suprême de son évolution, la philosophie. Enfin ce philosophe du romantisme, qui avait profondément étudié la pensée et l'art grecs, émet la prétention de substituer aux images fragmentaires qu'avaient données de l'univers les Kant, les Fichte et les Schelling, un Cosmos, un monde harmonieux, un, équilibré dans toutes ses parties comme une tragédie de Sophocle. Sans doute, *l'Esprit* n'est pas autre chose que l'Absolu de Schelling. Seulement, dans cet Absolu, le Moi et le Non-Moi, la pensée et la nature, avaient vécu côte à côte, identifiés et cependant distincts et séparés. De plus, cette pensée et cette nature étaient, chez Schelling, immobiles, cristallisés, comme pétrifiés, telles que des gemmes infiniment précieuses, ne se révélant, sur la cime de l'Absolu, qu'à des yeux grandis et enfiévrés par l'extase. Hegel, de sa main de robuste ouvrier, se remet au travail. Il enfourne dans un même moule l'être et la pensée, la nature et l'esprit, il les broie et les malaxe, en fait une masse unique et cette masse une fois en fusion, il lui imprime le mouvement circulaire que nous avons décrit et en remplit toutes les formes de l'existence. Et c'est ainsi que chez Hegel, les facultés de l'Esprit et les forces de l'univers ne font plus qu'un, ne sont que des moments différents de l'éternel processus de l'Esprit. L'Esprit de Hegel est Dieu, est l'âme du monde toujours créatrice, toujours destructrice et toujours créatrice à nouveau, dépouillant infatigablement ses formes anciennes pour en revêtir de nouvelles, toujours plus pleines, toujours plus nobles, toujours plus parfaites — et toujours, en réalité, aussi vides que celles qu'elles remplacent.

L'univers tout entier est donc pensée, est considéré par Hegel comme s'il était pensée. Puisque, « dans le concept

seul, la vérité puise l'élément de son existence », il faut que tout soit converti en concept et n'apparaisse que comme un moment de l'auto-motion de l'Idée. Tout, même l'incompréhensible, l'ineffable, tout ce qui frissonne et tremble et frémit dans les choses et dans les êtres, doit devenir clair : il n'y a plus de mystère ni dans le sein de la nature, ni dans les profondeurs de l'âme humaine. L'univers est couché comme sur un lit de Procuste où un robuste bourreau ampute impitoyablement tout ce qui dépasse les étroites limites de la pensée claire et distincte. Ouvrez la *Philosophie de la Nature* pour voir ce que deviennent les phénomènes du monde physique et les miracles de la vie organique : des choses éternellement prévues et prédéterminées par la marche fatale du concept. Consultez la *Philosophie de la Religion* et constatez ce que Hegel fait du sentiment religieux, de cette fleur miraculeuse de l'âme humaine, si intime, si pudique et si frêle qu'elle se ferme et s'étiole sous le souffle glacé de l'analyse. La religion n'est, elle aussi, qu'un moment du processus de l'Esprit et Hegel ne l'envisage que comme un ensemble de conceptions logiques. Dieu n'est plus l'idéal multiforme auquel ont travaillé les angoisses et les espoirs sacrés de millions d'âmes. Dieu n'est pas autre chose que « son concept pensant et pensé »; la religion n'est qu'une manifestation particulière de ce qui constitue l'essence de l'Esprit : l'acte de s'apparaître, et le christianisme n'est que le « concept réalisé » de toute religion, est la religion absolue. Toute distinction, toute évolution historique est abolie. « Le contenu véritable de la religion chrétienne doit être justifié non par l'histoire, mais par la philosophie. » Dieu, le Christ et le Verbe sont cloués sur la croix dialectique. L'Idée absolue est d'abord Dieu dans son éternité, avant la création. Elle est ensuite, quand elle s'est sé-

parée d'elle-même — le monde. Elle est enfin, quand elle est revenue à elle, quand elle s'est *réconciliée* avec elle-même — l'Esprit. L'Homme-Dieu — sa naissance, sa passion, sa résurrection — n'est pas autre chose que la Réconciliation et la Trinité ce sont les trois règnes du Père — l'Idée avant sa segmentation, du Fils — l'Idée dans sa scission et du Saint-Esprit — l'Idée rentrée en elle-même.

Un dernier trait essentiel est nécessaire pour préciser cette rapide et insuffisante esquisse de la philosophie hégélienne. Hegel, nous l'avons dit, a réduit l'univers entier à la pensée. Au lieu de construire dans l'Au-delà un monde idéal où habitent les essences éternelles et sur lequel se modèlent les êtres et les choses particulières, il a saturé d'Idée le monde réel et fait descendre l'Absolu sur la terre. Nous avons vu combien la réalité, rétive au concept, souffre, dans le système, de cette intrusion de l'idéal. Mais, d'autre part, l'Idée, rétive à la vie, ne souffre pas moins de cette cohabitation avec le réel. La philosophie de Hegel vise à tout représenter dans sa pure logicité, à tout reproduire par l'Idée, à tout comprendre. Dans l'empire des concepts invisibles et impalpables, dans le royaume des forces mystérieuses de la nature, la fantaisie logique du maître peut se donner libre carrière. Il n'en est pas de même dans le monde de l'Etat, dans la région du Droit, dans la sphère de la politique. Là, tout comprendre, n'est plus pour lui tout mutiler, tout amputer, tout détruire, mais bien tout pardonner. Là, il éprouve le besoin de retrouver son système dans la réalité et de justifier cette réalité par son système. Et c'est ainsi qu'il a pu écrire et tenter de démontrer dans sa *Philosophie du Droit* que tout ce qui est, est raisonnable. Il est raisonnable que les princes aient trompé leurs peuples et qu'ils les aient frustrés de la liberté promise à l'heure du danger. Il est raison-

nable que les souverains se réunissent périodiquement pour se consulter sur la meilleure manière de museler leurs sujets et que l'Allemagne tout entière soit mise sous la surveillance de la police. Tandis que G. de Humboldt, Schleiermacher et Dahlmann protestent, le philosophe de l'Idée absolue s'efforce de comprendre, c'est-à-dire de réhabiliter et de sanctifier dialectiquement la politique réactionnaire du gouvernement prussien. Pour cela, il commence par annihiler toutes les énergies vivaces de l'individu. La volonté et la liberté s'évaporent en pensée : « la science et la moralité absolue sont des concepts rigoureusement identiques », et cette moralité ne se réalise d'une façon absolue que dans l'Etat. Tandis que chez Kant et chez Fichte avait prévalu la conception individualiste de la moralité et du droit, tandis que, chez eux, la moralité naît de l'acte autonome de la bonne volonté et le droit du concert de ces volontés, tandis que, pour eux, l'Etat n'existe que par et pour les individus et qu'il n'est que le tout par rapport à ses parties, Hegel, au contraire, revenant à l'idéal antique de la Cité, démontre que les individus n'existent que par et pour l'Etat et que c'est en lui seul que se manifestent la liberté et le droit absolus. Tous les attributs de l'Esprit, parvenu à la pleine conscience de lui-même dans la religion, l'art et la philosophie sont libéralement octroyés à l'Etat. Il n'a pas seulement une valeur égale à celle de la philosophie, il a une valeur supérieure, parce qu'il existe. De même, il dépasse en dignité la religion, parce qu'il est « la volonté divine en tant qu'Esprit *présent*, s'élevant à la forme réelle et à l'organisation d'un monde ». Il est « la fin en soi absolue », il est le « Dieu réel », il a une autorité et une majesté infinies, il est « terrestre et divin à la fois », et c'est lui qui confère à l'homme toute sa valeur et toute sa réalité spirituelles. Et cet Etat absolu, élevé à cette

hauteur métaphysique, n'est pas, encore un coup, l'Etat idéal, mais c'est l'Etat prussien, c'est l'Etat de la Restauration : ce sont la bureaucratie et la police prussiennes qui constituent le gouvernement des « meilleurs et des plus sages ».

Voilà, dans ses lignes essentielles, ce système que les contemporains accueillirent avec une sorte d'ivresse spéculative et dans lequel ils crurent voir l'effort définitif de la pensée philosophique, l'achèvement et le couronnement de la révolution d'idées inaugurée par Kant. De tous les coins de l'Allemagne, on vint en pèlerinage dans la Mecque nouvelle. Philosophes, savants, esthéticiens, théologiens, jurisconsultes, politiques, artistes — tous prétendirent faire servir à leur science particulière la vérité que le prophète de l'Esprit absolu venait de révéler. On construisit selon les procédés de l'Ecole les religions, les lois, les œuvres d'art. Thèse, antithèse et synthèse — position de l'Idée, scission et retour de l'Idée à elle-même, — étaient comme des instruments fonctionnant mécaniquement, étaient comme des roues et des volants destinés à broyer et à réduire en poussière de concepts les éléments les plus hétérogènes et les plus irréductibles à la trituration logique. Et la condescendance avec laquelle Hegel avait retrouvé dans l'Etat prussien l'Etat absolu, avait fait de sa philosophie une véritable puissance : pour être casé dans une Université, il fallait adhérer publiquement à l'Ecole et contredire le Maître n'était pas seulement un crime de lèse-philosophie, mais de lèse-majesté.

III

Heureusement pour la philosophie, l'Esprit se montra plus hégélien que Hegel lui-même et démontra que le processus

de ses modifications était vraiment infini. Il sortit du palais bizarre que Hegel lui avait édifié et où, arrivé à sa suprême incarnation, il devait prendre ses invalides et assister, indifférent désormais et impuissant, à l'évolution des choses. Il en sortit et sa première démarche fut de se retourner contre son propre inventeur et de diriger toute une armée contre les différentes positions de l'Ecole.

En avant marchent les tirailleurs de la Jeune-Allemagne, Henri Heine, Börne, Gutzkow et Laube. A la domination exclusive du concept abstrait, de l'idée sans forme et sans couleur, ils opposent la religion païenne de la beauté : ils réhabilitent la Chair et l'Amour, ils chantent les réalités les plus palpables et les plus tentantes, ils célèbrent la Force mystérieuse et invincible qui unit les êtres et crée la vie. En même temps ils lancent, Henri Heine les flèches ailées de sa satire tout embaumée de lyrisme, Börne la dynamite de son éloquence sur la caserne politique de l'Ecole et aux lueurs de l'incendie qu'ils allumèrent éclatent toutes les misères et toutes les hontes de ce régime, que le philosophe avait osé identifier avec le gouvernement en soi.

Puis, s'avance, avec lenteur, la grosse artillerie, toute chargée d'exégèse, de l'Ecole de Tubingue, conduite par Christian F. Baur et David Strauss. Ils proclament que les religions sont avant tout des phénomènes historiques et que la seule méthode qu'il convienne d'appliquer à leur étude est celle par laquelle les Boeckh et les Lachmann avaient renouvelé l'histoire de l'antiquité classique et germanique. Ils démontrent avec une irréfutable érudition que le christianisme, loin d'avoir été, dès l'abord, la réalisation absolue de l'idéal religieux, avait subi de nombreuses évolutions : il ne s'est dégagé que lentement du judaïsme dont l'espérance messianique a été le fond même de la foi nouvelle, c'est St-Paul qui, le pre-

mier, a distingué les éléments juifs et les éléments proprement chrétiens de cette foi, et ces deux éléments ont vécu côte à côte jusque vers le milieu du IIe siècle, époque où la lutte contre le gnosticisme et les persécutions de l'Empire ont cimenté l'unité de l'Eglise. Et en face du panlogisme hégélien qui a vu dans le Christ et dans la Trinité l'incarnation nécessaire des marches et des contre-marches de l'idée, David Strauss révèle dans un livre fameux que les Evangiles ne peuvent pas être considérés comme une source historique, mais que tous leurs récits sont des tissus de mythes, où les rêves, les pressentiments, les espoirs et les craintes obscurcissent et troublent l'image de la réalité.

Derrière l'Ecole de Tubingue, chemine, seul, Ludwig Feuerbach, l'un des champions les plus redoutables de l'armée anti-hégélienne. Lui, va infiniment plus loin que Christian F. Baur et David Strauss. Foin des investigations exégétiques et de l'érudition transcendantale ! Il ne suffit pas de remonter aux sources du christianisme et de montrer combien d'éléments impurs le mythe y a laissés s'infiltrer. Il faut s'en prendre à la religion elle-même et revenir se désaltérer aux eaux vives de la réalité et de la vie reconquises. « C'est l'essence de l'homme qui est l'*être suprême* de l'homme : la religion appelle cet être suprême *Dieu*, mais, en vérité, il n'est rien que l'essence de l'homme et le tournant de l'histoire sera le moment où ce n'est plus Dieu que l'homme adorera comme Dieu, mais où il prendra connaissance que le seul Dieu de l'homme est l'homme. » L'*Essence du Christianisme* (1841) est comme l'Evangile de cette nouvelle religion humaine. L'expérience ayant constaté que l'amour, la sagesse et la puissance sont des facultés bonnes et utiles à l'humanité, la religion s'est emparée de cette constatation pour décréter que Dieu est amour, est sagesse, est toute-puissance. Pour

transformer ces *contre-vérités* en vérités, il suffit de renverser la proposition et de faire du sujet le prédicat, du prédicat le sujet, ce qui donne : l'amour, la sagesse, la puissance, sont choses divines, c'est-à-dire désirables pour l'homme et, par conséquent, essentiellement humaines. L'homme religieux se dépouille de son essence humaine, et c'est pour cela que toute religion déshumanise, mutile la faculté d'aimer, et ne fait, en dernière analyse, que renforcer l'égoïsme. Une fois qu'on a transporté dans la chimère, baptisée Dieu, toutes les facultés supérieures de l'homme, il est facile de ravaler et de diminuer l'humanité devant la divinité. Toute religion repose donc sur une erreur de jugement et est puérile et mauvaise. C'est un jeu vain et frivole que de vouloir retrouver dans les mystères de la religion chrétienne de profondes vérités spéculatives. Si l'on étudie le sens véritable des sacrements, on se convainc qu'ils tendent uniquement à diminuer, c'est-à-dire à représenter comme humainement bons et utiles des actes aussi naturels que de boire, de manger et de se baigner. Le christianisme a brisé la belle totalité humaine qu'avait adorée et incarnée le génie antique. Il a tué le culte du corps et de la chair, et sanctifié l'esprit, l'âme, en un mot, l'irréel. Et c'est le corps, cependant, sa sensibilité et sa sensualité qui, seuls, sont réels, humains, divins. Et le philosophe sur lequel, à ses débuts, l'École avait fondé tant d'espoirs, pousse son horreur de tout ce qui est spiritualité jusqu'aux formules célèbres : l'homme est ce qu'il mange, *Der Mensch ist was er isst,* le vrai *vinculum animae et corporis* est le manger et le boire.

D'un autre côté, luisent les képis rouges des rédacteurs des *Annales de Halle* avec, à leur tête, Arnold Ruge. Dans leur fameux manifeste, *Romantisme et Protestantisme*, ils accusent le romantisme d'avoir donné une vie nouvelle à des

idées que le protestantisme semblait avoir définitivement vaincues : il a sonné le réveil des idées fixes et des fantômes du passé. Ils reprochent aux adhérents de la philosophie politique de Hegel leur lâche quiétisme : au lieu de se mêler à la vie pratique et d'essayer de réaliser les réformes urgentes, ils assistent, spectateurs béats, aux promenades de l'Esprit universel. Hegel a rompu avec les grands principes du XVIII[e] siècle : il a rejeté le contrat social, préconisé le retour aux corporations, et sa philosophie tout entière est une philosophie de cour, une philosophie féodale. Reparues après une courte suspension en 1841 et 1842, sous le nom de *Deutsche Jahrbücher*, les *Annales* deviennent de plus en plus intransigeantes. L'Etat prussien, au lieu d'être la réalisation absolue de l'idée pure, est l'incarnation parfaite du gouvernement réactionnaire. Les guerres contre Napoléon ont été, non des guerres de libération, comme se l'est imaginé la naïveté allemande, mais des guerres de restauration. Le sentiment national allemand a fait plus de mal que de bien, et le service militaire universel dont la Prusse est si fière, est le pendant de la prêtrise universelle. Le patriotisme, à y regarder de près, est l'ennemi né de toute liberté. L'avenir est à la démocratie universelle que réalisera l'étroite union entre les deux nations les plus civilisées de l'Europe, la France et l'Allemagne. Dans cet avenir meilleur, l'Eglise cédera le pas à l'Ecole, le libéralisme à la démocratie : l'idée de l'humanité remplacera l'idée de Dieu, et le mot d'ordre universel sera l'*humanisme*.

Coude à coude avec Arnold Ruge, combattent Bruno Bauer, l'inventeur de la critique souveraine, et son frère Edgar. Son premier livre *Les trompettes du Jugement dernier sur Hegel l'athée et l'Antechrist* dénonce, au grand ébahissement de l'Ecole, à coups de citations irréfutables, l'antagonisme entre la philosophie religieuse du Maître et le christia-

nisme. La *Critique des Synoptiques* le fait suspendre par le collège des professeurs de Bonn, et c'est alors qu'il se rend à Berlin et y fonde la *Litteraturzeitung* qui devient l'organe attitré de la *Critique*. La critique absolue ou souveraine n'est pas la critique de telle ou telle discipline ou de telle ou telle forme de gouvernement, n'est ni la critique religieuse de Feuerbach, ni la critique théologique de Strauss, ni la critique historique de Ruge, mais c'est la critique *in abstracto*, la critique en soi. Ce qui la caractérise, c'est qu'elle ne part pas de principes absolus et surtout qu'elle ne vise pas à atteindre des vérités définitives. Il n'y a, en effet, ni principe absolu ni vérité définitive. Il n'y a que des vérités, créations fragiles et éphémères de l'esprit humain, qui se succèdent et se remplacent incessamment. La critique, digne de ce nom, se contente de regarder tourbillonner cette poussière de vérités et d'essayer d'en décrire les voltes. Il n'y a de fixe et de stable que l'esprit humain qui regarde et qui a la mission de rappeler sans cesse l'homme aux limites de sa puissance. Dès qu'une vérité a la prétention de s'imposer, elle cesse d'être vraie et doit être combattue. Dès qu'une œuvre ou une mesure provoque l'enthousiasme de la masse, c'est qu'elle est mauvaise. La critique ne vise qu'à représenter le processus de décomposition des idées et qu'à s'en réjouir — si ce terme n'est pas trop fort pour désigner la calme et dédaigneuse contemplation qui est l'attitude du critique. Et le frère de Bruno, Edgar, applique à l'Etat les principes ou plutôt l'absence de principes, *Gesinnungslosigkeit*, dont, au grand scandale des contemporains, se targue la critique. Il affirme que tout Etat, où la religion constitue une force sociale, est condamné. Or, comme il n'y a pas d'Etat où il n'en soit ainsi, c'est l'Etat lui-même qu'il faut abolir. Trop longtemps, on a répété que l'homme était un animal politique, c'est-à-dire un philistin.

L'homme, digne de ce nom, doit s'affranchir de toute attache sociale, ne doit reconnaître ni Dieu ni Maître, et doit se libérer des liens néfastes de la nationalité, de la famille légale et enfin de la propriété individuelle.

La lutte contre la propriété individuelle est le mot d'ordre même de la petite troupe socialiste de l'armée anti-hégélienne. Sans doute, les socialistes allemands peuvent se réclamer à plus d'un titre de Hegel, dont ils partagent notamment la conception de la toute-puissance de l'Etat. Mais, d'autre part, ils sont aussi loin de l'optimiste quiétude du Maître que des généreuses illusions de ses adversaires libéraux. Il ne suffit pas, en effet, de décréter la liberté et l'égalité politiques. Ce sont formules creuses, si l'on n'y joint la liberté et l'égalité sociales. Inculquer cette vérité à la démocratie, voilà la mission que se sont donnée, vers 1840, Moïse Hess et Karl Grün, les précurseurs, à tendances libertaires, de ce Karl Marx, dont la *Rheinische Zeitung*, nous l'avons vu, accueillit les premiers essais de Stirner, qui rédigea, avec Arnold Ruge, les *Deutsch-Französischen Jahrbücher*, dernier avatar des *Annales de Halle*, qui se détacha à Paris du radicalisme politique pour aller au socialisme et qui, pénétrant avec Engels dans une société secrète, le *Bund der Gerechten*, fondée à Paris et transportée à Londres, en modifia l'esprit, en fit une société *internationale* et en formula les aspirations dans le fameux manifeste de 1847, charte du collectivisme contemporain.

Parallèlement avec l'armée active des anti-hégéliens, ignoré d'elle, mais poursuivant le même objectif, marche solitaire, un rictus ironique sur les lèvres, avec, dans les yeux, comme un reflet de l'infinie désespérance d'un fakir hindou, le plus profond des adversaires de l'esprit hégélien, Schopenhauer. Dès 1819, il avait construit une machine de guerre capable de ruiner de fond en comble tout l'édifice du Maître. Mais

personne n'avait daigné la regarder ni s'en servir. Avec Kant il avait proclamé que, pour notre conscience, l'univers n'était qu'un tissu mouvant de représentations, mais, en même temps, il enseigna que le fond, le noyau intime, l'essence de cette conscience et de cet univers n'était pas l'esprit, n'était pas la pensée, mais était la volonté, l'instinct aveugle, le désir incoercible et inconscient qui tressaille dans tous les êtres, qui incline tout corps pesant vers son centre, qui entraîne le fer vers l'aimant, qui fait courir l'homme à l'action. Et, contrairement à l'optimisme de Hegel, il démontra que toute action est mauvaise, que toute volonté est effort douloureux et que, loin que tout ce qui est soit raisonnable, toute existence est une chose absurde et misérable à laquelle il est donné au moins à l'homme de s'arracher par l'oubli de soi-même dans la contemplation esthétique et dans l'action désintéressée, par le nirvâna.

La voix de Schopenhauer ne sera entendue et comprise que bien plus tard. Avant que ses attaques ne portent leurs fruits, surgissent, d'un côté tout opposé, vers l'année 1850, des troupes fraîches, menées par Karl Vogt, Moleschoot, Büchner et Czolbe. Leur inspirateur est Ludwig Feuerbach, leur mot d'ordre, renouvelé du xviiie siècle, mais enrichi et approfondi par les conquêtes de la science moderne, le matérialisme. Ils prétendent exorciser définitivement le spectre de l'Esprit. Il n'y a de vrai que ce que nos sens peuvent percevoir, il n'y a de réel que la matière, et la Pensée n'est pas autre chose qu'une manifestation, qu'une fonction, qu'un mouvement de la matière cérébrale.

CHAPITRE III

LES PREMIERS ESSAIS DE STIRNER

LE PRINCIPE FACTICE DE NOTRE ÉDUCATION OU HUMANISME ET RÉALISME. — ART ET RELIGION. — QUELQUES VUES PROVISOIRES SUR L'ÉTAT FONDÉ SUR L'AMOUR.

I

Le premier Essai dû à la plume de Stirner et publié, en avril 1842, dans la *Rheinische Zeitung* de Karl Marx, sous le titre de : *Le principe factice de notre éducation ou Humanisme et Réalisme*, est comme un fragment de la grande œuvre à laquelle il travaillait dès lors et porte sur le terrain pédagogique le problème qui devait le préoccuper durant toute sa vie.

Après avoir montré l'importance considérable de la pédagogie et affirmé que la question scolaire était la question vitale des temps modernes — *die Schulfrage ist eine Lebensfrage* — Stirner soutient que deux principes d'éducation contraires se sont disputé et se disputent encore l'esprit des pédagogues : l'*humanisme* et le *réalisme*, ce que nous appellerions aujourd'hui l'éducation classique et l'éducation

moderne. Jusqu'à la Réformation, c'est l'humanisme qui a triomphé sans rival. Puis, depuis la Réformation jusqu'à la Révolution, s'étend une époque qui, pour Stirner, est caractérisée par un rapport tel entre les maîtres et les esclaves, les puissants et les impuissants, les majeurs et les mineurs de la société qu'il propose de l'appeler l'ère de la *servilité*. Durant cette période, l'instruction constituait un pouvoir qui élevait celui qui en était pourvu au-dessus de celui qui en était privé, qui faisait de lui un puissant et lui donnait de l'autorité. Comme ce pouvoir et cette autorité ne pouvaient appartenir à tous, l'instruction qui en était la raison d'être et le moyen, ne pouvait, elle aussi, être universelle. C'est alors qu'éclate la Révolution qui renversa le régime des esclaves et des maîtres et qui fit prévaloir le principe que chacun est son maître. Il en résulta que la culture qui donne la maîtrise devait devenir universelle. Contre cette prétention s'élevèrent naturellement les défenseurs de la culture exclusive, de l'instruction comme privilège de quelques-uns. Cette lutte s'est continuée jusqu'à notre temps avec des chances diverses et le mot d'ordre des deux partis en présence a été et est encore d'une part l'humanisme et de l'autre le réalisme.

Jusqu'à la période dite des « lumières » du XVIII[e] siècle, la culture était donc exclusivement entre les mains des humanistes et consistait uniquement dans l'étude de la Bible et des classiques anciens. La vie présente ne paraissait ni assez intéressante ni assez harmonieuse pour fournir des modèles de beauté et des canons de vérité. L'instruction était considérée avant tout comme un moyen de prééminence sociale, comme un instrument de gouvernement et elle était entièrement *formelle*. En effet, d'une part, l'antiquité n'a transmis au monde moderne que des formes, des « schèmes » de littérature et d'art et, d'autre part, la prééminence que l'on deman-

dait à la culture était une supériorité formelle : supériorité d'éducation, de conversation, etc. De cette façon, la culture supérieure était surtout une culture *élégante*, un *sensus omnis elegantiæ*, un développement du goût et du sens des formes.

A partir de la période des « lumières », on commença à se rebeller contre ce formalisme et avec la reconnaissance des droits de l'homme universels et inaliénables, avec la prétention à une culture s'adressant à l'ensemble des hommes, se fit jour la conviction que la culture ancienne manquait de toute valeur véritable et qu'il fallait qu'elle se fît *pratique*. Dorénavant, la science devait devenir vie, devait être vécue. L'on comprit qu'en s'attachant non plus aux formes d'art, mais à la *matière* de la vie, qu'en faisant de l'école une préparation à la vie active, c'en était fait de la « prêtrise des savants » et de la minorité du peuple. Ce fut là le mot d'ordre du *réalisme*. Son but fut l'acquisition de la culture universelle, c'est-à-dire la faculté donnée à tous de se rendre maîtres de n'importe quelle matière. Aucun des objets dont les hommes auraient à s'occuper dans la vie ne devait leur rester étranger. Aussi cherche-t-on avant tout à familiariser les élèves avec les choses du présent et voulut-on appliquer à la pédagogie les principes des droits de l'homme : l'*égalité*, c'est-à-dire l'instruction dispensée à tous et la *liberté*, c'est-à-dire la familiarité avec toutes les connaissances utiles ménageant l'indépendance à tous ceux qui réussissaient à l'acquérir.

Ces deux principes d'éducation, contraires quant à leur essence et quant à leur but, avaient cependant quelque chose de commun. Et l'humanisme qui vise à comprendre le passé et le réalisme qui tend à s'emparer du présent ne conduisent tous deux qu'à un pouvoir sur les choses *temporelles*. Seul,

l'Esprit qui se saisit de lui-même est *éternel*. C'est pour cela que l'égalité et la liberté, principes du réalisme, ne purent pas véritablement se faire jour. Le réalisme voulait bien rendre les hommes égaux les uns aux autres, mais il ne se préoccupait en aucune façon de rendre l'homme *égal à lui-même*, de réconcilier en lui l'homme temporel et éternel, d'élever ce qui en lui est nature à la spiritualité, en un mot il n'avait pas encore une idée de l'unité et de la toute-puissance de notre Moi qui se suffit entièrement à lui-même parce que il se soumet tout ce qui est en dehors de lui. Le réalisme revendiquait bien la liberté pour tous, c'est-à-dire l'affranchissement de toute autorité ; mais cette liberté n'était pas l'autonomie et il ne se doutait pas de ce que sont les actes d'un homme *libre en lui-même*, les manifestations d'un esprit affranchi de tout égard, *rücksichtslos*, c'est-à-dire dispensé de toutes les fluctuations de la réflexion. C'est ainsi que l'homme formé par le réalisme ne s'était pas encore élevé au-dessus de l'égalité avec les autres hommes, de l'affranchissement de l'autorité des autres hommes, et que son idéal était *l'homme pratique*. Cet homme pratique l'emporta bien sur la vaine élégance de l'humaniste, du *dandy*, mais lui-même, « tout luisant du vert-de-gris du matérialisme », n'était qu'un *industriel insipide*. *Dandysme* et *industrialisme*, voilà ce à quoi avaient abouti l'humanisme et le réalisme.

Sans doute, le réalisme a en lui le pouvoir d'absorber ce qu'il y a de vrai et d'utile dans l'humanisme, à savoir la culture formelle. Le réalisme, aussi bien que l'humanisme, part du principe vrai que le but de toute éducation est de développer chez les élèves l'adresse, c'est-à-dire la faculté d'appliquer ce qu'on leur a appris, *Gewandtheit*. Toute éducation vise à rendre l'élève maître de la matière enseignée, à lui apprendre à s'en servir. Aussi les réalistes, tout en ayant

raison d'exiger que l'on n'enseigne que des choses utiles et applicables à la vie, seront toujours obligés d'accorder, comme le veulent les humanistes, que ces choses applicables et utiles ne le deviennent réellement que par l'art de les former, de les généraliser, de les représenter. Si donc le réalisme reconnaît, lui aussi, qu'en définitive son idéal doit être le développement des qualités formatrices, s'il résiste aux séductions du matérialisme, ne deviendra-t-il pas inattaquable et son principe ne devra-t-il pas valoir absolument?

Stirner ne le croit pas. Il est frappé tout d'abord par la défiance que témoignent les réalistes pour toute abstraction et pour toute spéculation. Ce n'est pas qu'il veuille confier la pédagogie aux philosophes. Pour lui, elle appartient à des hommes qui sont supérieurs aux philosophes, mais par là aussi supérieurs aux humanistes et aux réalistes. Les réalistes soupçonnent bien que la philosophie doit, elle aussi, périr, mais ils ne se doutent pas qu'à cette mort succéderait une résurrection. Oui, les philosophes mourront et avec eux mourra la période de la Réformation, l'ère de la science : « Il faut que la *Science* elle-même meure pour refleurir dans la mort comme *Volonté*. La liberté de pensée, de croyance, de conscience, ces fleurs magnifiques de trois siècles, retomberont dans le sein maternel de la terre pour qu'une liberté nouvelle, la liberté de la Volonté, se nourrisse de ses plus nobles sucs. La Science et sa liberté ont été l'idéal de cette époque qui a été enfin réalisée dans les splendeurs de la philosophie : c'est là que le héros se construira lui-même son bûcher et emportera ce qu'il y a en lui d'éternel dans l'Olympe... Celui qui dorénavant voudra conserver la science, la perdra, celui qui consentira à y renoncer, la conquerra [1]. »

1. Max Stirner, *Kleinere Schriften*, herausgegeben von John Henry Mackay, Berlin, 1898, p. 19.

La science devient donc parfaite en cessant d'être science et en redevenant un instinct simple et humain, c'est-à-dire en ressuscitant comme volonté. Une science qui ne s'est pas purifiée et concentrée au point de devenir vouloir; une science qui n'est qu'un avoir, qu'une possession, au lieu de se fondre tout entière dans l'homme; une science qui pèse sur le Moi au lieu de laisser errer ce Moi, allégé de tout fardeau, affranchi de tout lest, à travers le monde; en d'autres termes, une science qui n'est pas devenue *personnelle* ne saurait préparer l'homme à la vie. Le réalisme qui redoute toute abstraction a le grand tort de croire que l'abstraction est l'ennemie de la liberté et de la vie. A y regarder de près, c'est tout le contraire qui est la vérité. L'abstraction qui tue toute matière et la transforme en esprit, est la libératrice véritable de l'homme. L'homme libre est celui qui s'est élevé au-dessus de tout le réel et qui sait faire rentrer dans l'unité de son Moi toutes ses acquisitions et toutes ses conquêtes.

Si donc le but du progrès des temps consiste à pousser *la liberté de la pensée* jusqu'au point où celle-ci devient *liberté de la volonté,* la fin dernière de l'éducation ne peut plus être la science, mais bien la volonté, née de la science, et son idéal suprême, l'homme *personnel* ou *libre*. La vérité ne consiste, en effet, que dans la manifestation de soi-même, c'est-à-dire dans le fait de se retrouver, de s'affranchir de tout élément étranger, d'abstraire de soi toute autorité, de reconquérir la naïveté perdue. Jusqu'à présent l'école n'a pas visé et n'a pas réussi à créer des hommes libres; l'école nous a fait maîtres des choses et même maîtres de notre nature, mais non pas natures vraiment libres. La science que nous y acquérons se concilie avec la plus grande bassesse de la pensée et de la volonté. L'humaniste, tout plein du suc de la culture classique, n'en est pas moins aussi cupide, aussi servile, aussi rampant

que le réaliste. Le réaliste exige bien que l'élève trouve par lui-même et comprenne ce qu'il apprend, mais la matière qu'on lui enseigne n'est toujours qu'une matière, quelque chose de donné au-dessus duquel on ne lui apprend pas à s'élever pour en produire des connaissances nouvelles et personnelles, c'est-à-dire pour devenir spéculatif, pour être et pour agir moralement. En pédagogie, comme dans tout le reste, c'est la servilité qui domine. « C'est ainsi que des ménageries des humanistes ne sortent que des savants élégants et diserts et de celles des réalistes que des hommes pratiques, des citoyens utiles *brauchbare Bürger*, c'est-à-dire des hommes serviles... Le résultat de l'éducation scolaire est le philistinisme [1]. »

La vérité dont il faut se pénétrer c'est que ce n'est pas le développement de la culture qui est la mission suprême de l'homme, mais que c'est la manifestation, la révélation de lui-même, *Selbstbethätigung*. Ce n'est pas à dire qu'il faille pour cela renoncer à la culture. Lorsque l'homme mettra son point d'honneur à se sentir, à se connaître, à se réaliser lui-même, il tendra tout naturellement à combattre l'ignorance qui oppose à la connaissance de lui-même une barrière qu'il aura l'ambition de vouloir franchir. Une fois qu'on aura éveillé dans l'homme l'idée de la liberté, les « libres » se libéreront toujours à nouveau. Pour les hommes qui ne sont qu'instruits, ils n'emploieront leur instruction qu'à s'adapter ingénieusement aux circonstances, à convertir leur âme en âme de laquais et à rester ce qu'ils sont pour la plupart « des propriétaires d'esclaves et des esclaves ».

Les réalistes, eux, se targuent de ne viser qu'à former des hommes pratiques ; mais la pratique véritable ne consiste pas

1. *Loc. cit.*, p. 23.

à se frayer un passage à travers la vie, à « percer », et la science a trop de dignité pour qu'on ait le droit de l'employer uniquement à atteindre des fins pratiques. La pratique véritable consiste pour un homme libre à manifester sa liberté, et la science qui sait mourir est la liberté qui confère une vie nouvelle. La vie pratique? Mais n'est-ce pas les animaux qui mènent la vie la plus pratique, qui, à peine sevrés, vouent toute leur activité à chercher, à travers forêts et champs, la nourriture nécessaire à leur vie? Rien de plus proche des animaux que les hommes pratiques qui agissent d'après des maximes et non d'après des principes, qui sont des esprits *légaux* et non des esprits libres. Ce sont hommes très différents que ceux dans lesquels la totalité de la pensée et de l'activité se meut et se rajeunit sans cesse, et que ceux qui sont fidèles à leurs convictions. Les convictions sont immuables, ne traversent pas le cœur comme un sang jeune et nouveau, mais se cristallisent, se pétrifient et sont, même quand elles sont acquises et non pas apprises, quelque chose de positif. L'éducation réaliste réussit à créer des caractères sains, solides et fermes, des hommes inébranlables et des cœurs fidèles, ce qui est toujours un résultat appréciable. Mais ce que cette éducation ne saurait produire, ce sont les caractères *éternels* « dans lesquels la solidité ne consiste que dans le flux ininterrompu d'une auto-création incessante, qui sont éternels, parce que, à chaque instant ils se forment à nouveau, parce que l'énergie créatrice de leur Moi est inépuisable ». Les caractères sains sont toujours roides et figés. Pour être parfaits, il faut qu'ils apprennent à souffrir, « qu'ils vibrent et frissonnent dans la passion, bien heureux d'un rajeunissement et d'une renaissance toujours nouvelle ».

Le centre de toute éducation doit donc être la formation et le développement de la personnalité. « Toute science, quelque

profonde et quelque large qu'on veuille l'imaginer, reste toujours quelque chose d'extérieur, tant qu'elle n'est pas venue expirer dans le point invisible du Moi pour y renaître et y éclater magnifiquement comme esprit suprasensible et inconcevable. » Pour cela il faut que la science cesse de s'attacher à des objets et qu'elle devienne une science d'elle-même, une science de l'Idée, la conscience de l'Esprit. La science se convertit alors dans un penchant, dans un instinct de l'Esprit, dans une science *inconsciente* qui détermine spontanément l'action du Moi, c'est-à-dire qui est devenue volonté. Pour atteindre cette fin, il faut que toute éducation devienne *personnelle,* il faut que l'école ne vise pas à encombrer l'esprit de connaissances, mais à développer l'individualité de chaque élève, à créer des personnes libres et des caractères souverains. Qu'on se garde donc de supprimer et même d'affaiblir, comme on l'a fait jusqu'ici, la volonté de l'enfant. Les caprices de l'enfant, ce que l'on appelle avec défaveur ses velléités « volontaires », ont aussi bien leur raison d'être que sa curiosité et sa soif de connaissances pour lesquelles on n'a pas assez d'éloges. Puisqu'on en appelle sans cesse à cette curiosité, qu'on ose aussi en appeler à l'énergie spontanée de sa volonté, à ses forces d'opposition. Si l'enfant n'apprend pas à se sentir, il n'a rien appris de valable. N'étouffez donc pas son orgueil et son esprit d'indépendance, *Freimuth* : contre sa présomption, *Uebermuth*, le maître a toujours, comme arme, sa propre liberté. Car si l'orgueil dégénère en mutinerie, c'est le Moi de l'enfant qui veut attenter au Moi du maître et c'est là ce que celui-ci, qui est un homme libre, tout comme l'enfant, n'a pas besoin de supporter. Mais faut-il que le maître se défende par l'arme facile de l'autorité ? En aucune façon. Qu'il oppose à son élève la dureté de sa propre liberté et la présomption

de l'enfant s'y brisera. Un homme véritable n'a pas besoin d'autorité. Lorsque l'esprit d'indépendance devient insolence, celle-ci ne saurait résister à la douceur d'une femme ni à la fermeté d'un homme véritable. C'est un aveu de faiblesse que d'avoir recours à l'autorité et c'est un véritable péché pédagogique que de faire d'un insolent un être craintif et respectueux.

En résumé, Stirner reproche aux pédagogues de son temps d'être attachés au vieux principe de la *science sans volonté*, *willenloses Wissen*, et le principe nouveau qu'il prétend lui substituer est celui de la volonté, en tant que transfiguration de la science. Au lieu de vouloir établir, comme la vieille pédagogie, « un concordat » entre la science et la vie, il souhaite que l'école devienne vie et que son idéal, tout comme celui de la vie, soit l'auto-révélation, l'auto-manifestation, l'auto-réalisation de la personne. L'école doit être une école de liberté et non pas de servilité, vu que c'est dans la liberté que consiste la vie véritable. Il ne suffit pas de créer des penseurs libres. Par la liberté de la pensée nous ne devenons libres qu'intérieurement et c'est là sans doute une liberté sacrée qui jamais ne devra être aliénée. Mais avec cette liberté intérieure, nous pouvons toujours rester extérieurement des esclaves, et cependant cette liberté extérieure, au point de vue de la science, est justement la liberté intérieure, au point de vue de la volonté, est la liberté véritable, est la liberté morale.

Au-dessus donc des humanistes et des réalistes, il faut mettre les *moraux* ou les *personnalistes*. C'est seulement le personnaliste qui transformera la science en force agissante, qui fera succéder à l'ère de la liberté de la pensée l'ère de la liberté de la volonté, et qui conciliera le double idéal de l'éducation ancienne. C'est seulement l'homme libre et personnel

qui sera le bon citoyen que prétendent former les réalistes, et c'est lui aussi qui, même dépourvu de toute culture savante ou artistique spéciale, sera l'homme de goût que veulent créer les humanistes.

Voilà fidèlement résumé le premier Essai de Max Stirner. Lé lecteur en retrouvera, lorsque nous arriverons à l'*Unique et sa Propriété*, les idées maîtresses. La conception propre de Stirner — l'individualisme, le personnalisme absolu — s'y révèle déjà dans toute son intransigeance. Seulement tandis que, dans l'*Unique*, il ne parle que de l'adulte, ici il ne s'occupe que de l'enfant et de l'éducation qu'il doit recevoir. Quant au principe de sa pédagogie, nul, j'imagine, n'en contestera le bien-fondé et le besoin qu'auraient même nos systèmes actuels d'enseignement de s'en inspirer. Les réquisitoires que dresse Stirner contre les principes d'instruction de son temps valent encore pour ceux du nôtre. Et notre enseignement classique et notre enseignement moderne visent infiniment plus à donner aux élèves qu'ils forment des connaissances qu'à faire de ces élèves des hommes. Tout comme les contemporains de Stirner, nos pédagogues se bornent à l'éducation de la mémoire, de l'entendement et de la raison, et négligent entièrement l'éducation de la volonté.

Universitaires épris de réformes et romanciers psychologues, préoccupés d'analyser l'état d'âme de la jeunesse contemporaine, ont dit comment notre système scolaire brise l'instinct des jeunes hommes, supprime leur spontanéité, annihile leur personnalité et les laisse, au sortir de leurs classes, ignorants de la vie, incapables d'action, lâches devant le viril effort qu'exige l'universelle concurrence. Et il est tout naturel que l'acte d'accusation de Stirner vaille encore aujourd'hui. A y regarder de près, tout système d'instruction est fatalement exposé aux reproches dont Stirner

accable celui qui prédominait de son temps. Toute instruction doit viser, par définition, à donner aux élèves des connaissances, à exercer leur mémoire, à aiguiser leur entendement, à développer leurs facultés de raisonnement. Or, on le sait, la culture exclusive des facultés intellectuelles ne saurait aller sans un affaiblissement parallèle des facultés affectives et des facultés volitionnelles. Plus on développe la pensée de l'enfant, plus on lui apprend à raisonner, à analyser, à avoir une conscience claire de ses actes, plus on risque de tuer en lui la manifestation spontanée de son être, l'épanouissement naturel et nécessaire de son véritable Moi. Il y a là une de ces antinomies qu'il est extrêmement difficile, qu'il est impossible de résoudre véritablement. Au fond on est toujours obligé d'en venir à ces « concordats » contre lesquels Stirner s'élève. L'instruction contemporaine, tout comme l'instruction du temps de Stirner, est un compromis, compromis entre l'humanisme et le réalisme, compromis entre la culture de la science et la culture de la volonté, compromis entre l'école telle que l'a créée l'Eglise, où sont développées avant tout les facultés d'acquisition et où règne une discipline mi-ecclésiastique et mi-militaire, et l'école telle qu'elle existe en Angleterre et en Amérique qui se préoccupe avant tout de l'être physique, qui vise à former de jeunes animaux, sains, robustes, énergiques, prêts à la lutte et dénués de toute servilité. Il serait certes à souhaiter que l'idéal individualiste pénétrât davantage les établissements de l'Etat qui se distingueraient par là plus complètement qu'actuellement de leurs rivaux. Mais il faut se garder d'oublier que sur notre système universitaire pèse l'héritage d'un long passé et qu'il est plus facile de créer des institutions nouvelles que d'infuser un sang nouveau à des institutions anciennes.

Concluons que les vues de Stirner sont fort intéressantes

et que les problèmes qu'il y aborde, et la solution qu'il en propose sont aujourd'hui encore au premier plan des préoccupations de nos pédagogues. Nòtons que l'individualisme de Stirner ne semble pas encore identifié dans sa pensée avec l'égoïsme et que notre philosophe n'est nullement affranchi encore de la domination de la philosophie hégélienne. Il n'a pas encore pris conscience qu'entre l'Esprit, entendu dans le sens de Hegel, et la Volonté autonome, il y a un infranchissable abîme.

II

Ce qui prouve combien peu Stirner a jeté loin de lui toutes les entraves de l'Ecole, c'est que dans un second article, paru en juin 1842, dans la même *Rheinische Zeitung*, notre philosophe aborde l'un des problèmes favoris de l'école de Hegel, *les rapports de l'Art et de la Religion.*

Hegel, on le sait, avait enseigné que l'Esprit, en revenant à lui-même, créait le domaine de la philosophie, que, dans ce domaine, il recommençait cette rotation autour de lui-même qui avait produit le monde de la logique, le monde de la nature et le monde de la philosophie et se faisait d'abord Esprit subjectif, puis Esprit objectif et enfin Esprit absolu. Cet Esprit absolu lui-même s'incarne successivement dans l'art, dans la religion révélée et enfin dans la philosophie proprement dite. Ce qui caractérise l'art c'est que c'est une connaissance *immédiate,* c'est qu'il est *l'intuition et la représentation concrète de l'Esprit absolu en tant qu'idéal.* Entre l'art maintenant et la religion, qui est l'incarnation immédiatement suivante de l'Idée, il y a les rapports les plus étroits. D'une part, dans les religions, où l'Idée ne s'est pas encore

révélée dans sa libre détermination, se fait sentir le besoin de l'art pour se représenter l'*être* dans l'intuition et dans l'imagination. Bien plus, l'art est le seul moyen par lequel le contenu idéal, abstrait, obscur, composé d'éléments naturels et spirituels, de la religion puisse arriver à prendre conscience de soi : l'art est l'instrument, ce que Hegel appelle « l'organe » de la religion. D'autre part, la naissance de l'art est un indice de la décadence des religions qui ne sont pas encore purifiées de tout élément sensible et extérieur. En paraissant magnifier les religions et leur donner leur expression et leur splendeur la plus complète, l'art les élève, par là même, au-dessus de leur horizon limité. Il permet à l'esprit libre de prendre conscience de lui-même et l'art comme la philosophie efface de l'esprit toute trace d'impureté. Mais si l'art véritable détruit les religions qui n'ont pas encore atteint à la spiritualité pure, d'autre part l'idéal de l'art constitue leur suprême incarnation et leur passage dans la sphère de la religion véritable. L'intuition, la connaissance immédiatement dépendante de la sensibilité, se transforme dans une connaissance qui ne dépend que d'elle-même, dans un être qui est lui-même connaissance, dans la *révélation*, de telle sorte que le contenu de l'Idée a pour principe la détermination de l'intelligence libre et devient *Esprit absolu pour l'Esprit*[1].

Voilà la théorie de Hegel que Stirner se propose d'exposer et de développer plutôt que de discuter. Tout d'abord, Hegel a eu raison de placer l'art avant la religion. Dès que l'homme prend conscience qu'à côté de sa nature animale il en est une autre, dès que cette conscience l'amène à se segmenter et à se scinder en ce qu'il est et en ce qu'il peut, en ce qu'il doit devenir pour remplir toute sa mission humaine, il tend

1. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, herausgegeben von Karl Rosenkranz, Heidelberg, 1882, pp. 467 à 473.

de toutes ses forces vers ce second homme qu'il sent tressaillir en lui et il n'a de cesse jusqu'à ce qu'il en aperçoive la *forme*. Or, il est des êtres privilégiés qui réussissent à donner un corps au sourd pressentiment de l'âme humaine, qui parviennent à incarner l'*idéal*. L'homme parfait n'est pas autre chose que l'idéal de l'homme, et dès que le génie a enfanté cet idéal, le peuple se prosterne et l'adore. Grâce à l'artiste, la *scission* dont l'homme a conscience est réalisée, ses pressentiments se cristallisent dans une *forme*, son *Dieu* interne s'extériorise. Mais une fois qu'il a extériorisé ce Dieu, il ne peut plus le saisir, il ne peut plus le comprendre. S'il pouvait le saisir, l'embrasser, s'unir entièrement à lui, il n'y aurait plus d'opposition entre l'homme réel et l'homme idéal, il n'y aurait plus de scission entre l'homme tel qu'il est et l'homme tel qu'il voudrait, tel qu'il devrait être, et, partant, il n'y aurait plus de religion.

C'est l'art qui crée la scission en mettant l'idéal en face de l'homme, et la contemplation de cet idéal qui dure jusqu'à ce que l'œil du contemplateur parvienne, à force d'attention, à s'assimiler cet idéal, s'appelle la religion. La religion, étant essentiellement contemplation, a absolument besoin d'un objet et cet objet est précisément le Moi extériorisé, c'est-à-dire l'idéal artistique. En créant donc l'idéal, en fournissant à l'entendement de l'homme un objet de contemplation, l'art crée par là même la religion et sa place est bien celle que lui assignait Hegel, avant la religion. Mais d'autre part, si l'art est créateur de la religion, il en est aussi le destructeur. Sans l'artiste, il n'y a pas de religion, mais sans l'artiste aussi la religion ne périrait pas : en reprenant son œuvre, en modifiant et en détruisant son idéal, en faisant rentrer dans l'âme dont elle est sortie, l'objet qu'il a fourni à l'adoration des humains, l'artiste tue la religion.

Donc, au début, lorsqu'un mouvement artistique se révèle dans toute son intensité, il enfante en même temps la religion. C'est toujours l'art et jamais la philosophie qui produit les religions, vu que la philosophie ne crée jamais de formes et que ses idées abstraites ne se prêtent pas à l'adoration du culte. Au contraire, lorsque l'artiste a réalisé son idéal subjectif, qu'il a créé Dieu, le peuple et lui-même se prosternent devant l'idéal devenu réel. Une fois maintenant que l'idéal subjectif a été objectivé par l'artiste, la religion tend de toutes ses forces à ramener *l'objet* à l'état de sujet, à replonger l'idéal dans l'âme humaine d'où il a jailli, à réconcilier Dieu avec l'homme : Dieu doit devenir intérieur et la scission se résoudre en unité. L'homme, séparé de l'idéal, s'efforce de s'en rapprocher, et Dieu, séparé de l'homme, veut conquérir celui-ci pour le royaume céleste. Tous deux donc, l'homme et Dieu, se complètent l'un l'autre et se cherchent l'un l'autre : mais jamais ils ne parviennent à se joindre, vu que, dans ce cas, la religion, qui ne consiste que dans la scission de l'homme réel et de l'homme idéal, disparaîtrait.

D'autre part, l'art ne crée pas seulement la religion, mais encore il en accompagne tous les développements, en l'enrichissant et en la rajeunissant sans cesse. Toutes les créations de l'art, toutes les transformations de l'idéal artistique, toutes les visions nouvelles du génie profitent à la religion et fournissent à celle-ci des objets d'adoration toujours nouveaux. Enfin, l'art qui crée et qui accompagne toute renaissance du sentiment religieux, accompagne aussi toute décadence religieuse et y contribue de la façon la plus efficace. Il réclame l'idéal qu'il a créé comme sa propriété, il lui enlève l'objectivité, il le délivre de l'au-delà et ne se contente plus de l'embellir, mais il le détruit. Il crée ainsi un nouvel idéal, un nouvel objet, une nouvelle religion. Il est impossible à l'art

de ne pas toujours créer des religions et de ne pas toujours les détruire à nouveau. Sans répit, l'art enfante un idéal, la religion s'en empare, l'entendement religieux l'élabore jusqu'à ce qu'il ait résolu tous ses mystères. A ce moment, la décadence commence : une fois que les mystères sont éclaircis, la religion s'évanouit. Gaîment, l'énergie toujours renouvelée de l'instinct artistique travaille à sa décadence, enfante un idéal nouveau sur lequel la religion recommence son travail d'élaboration et d'éclaircissement, et ainsi toujours à nouveau jusqu'à ce que l'esprit absolu s'incarne dans sa forme suprême, dans la philosophie. Cette philosophie se distingue essentiellement et de l'art et de la religion. Elle ne se crée pas un objet, elle n'enfante pas des formes comme l'art, et elle n'a pas besoin de la scission de l'homme en sujet et en objet, comme la religion. La raison, l'Esprit de la philosophie ne se soucie d'aucun objet, vu qu'il ne s'occupe que de lui-même. Dieu est aussi indifférent au philosophe qu'une pierre : tout vrai philosophe est un athée absolu. Il ne s'occupe de Dieu que pour recueillir la parcelle de *raison* que recèle la religion, cette forme inadéquate de l'Esprit : la raison ne cherche qu'elle-même, ne se soucie que d'elle-même, n'aime qu'elle-même, ou du moins ne s'aime même pas, vu que la raison n'est pas pour elle un objet, mais qu'elle est la raison même.....

Il n'y a dans ce second Essai de Stirner que peu de chose à glaner pour nous. Il ne nous intéresse qu'à un point de vue tout négatif, en nous montrant comment, en 1842, Stirner vit encore entièrement dans les formules de la philosophie hégélienne. L'empire de l'Ecole était si fort, qu'après s'en être dégagé partiellement dans son premier article, il y retombe entièrement dans le travail suivant. Si Stirner, dans l'*Unique*, a su caractériser avec des traits si intenses les « esclaves de

l'Esprit », c'est qu'il a su par lui-même combien il était malaisé de devenir un « affranchi ».

III

Avec le troisième Essai de Stirner — je néglige la récension des *Esquisses de Kœnigsberg* de Karl Rosenkranz qui n'offre aucun intérêt — paru, en juillet 1843, dans la *Berliner Monatsschrift* de Ludwig Buhl, sous le titre de « *Quelques vues provisoires sur l'Etat fondé sur l'Amour, Einiges Vorlaeufige vom Liebesstaat,* nous revenons aux préoccupations maîtresses de Stirner et nous nous rapprochons de l'*Unique et sa Propriété.*

Il s'attaque au célèbre *Sendschreiben* du baron de Stein, le grand réorganisateur de la Prusse. On pourrait croire, dit Stirner, après la lecture de la Missive de Stein, qu'il y a comme un abîme entre le libéralisme de 1808 qui a suscité le soulèvement populaire contre Napoléon et les années de réaction qui ont suivi. A y regarder de près, il n'en est rien. De même qu'il n'est pas exact que la Révolution française ait été infidèle à elle-même en devenant l'Empire napoléonien, tout de même il est faux qu'entre le libéralisme de Stein et la réaction qui a triomphé après la chute de Napoléon, et qui tenait enserrée l'Allemagne au moment où écrit Stirner, il y ait une divergence véritable. Sans doute, Stein inscrit sur son drapeau les deux mots d'ordre sacrés de la Révolution française : liberté et égalité. Seulement le tout est de savoir quel sens il donne à ces deux termes.

Pour ce qui est de l'égalité, Stein voulait, lui aussi, que la domination des privilégiés fût brisée et que les innombrables tyranneaux de l'ancien régime fussent dépossédés de leur

puissance. Mais cette révolution ne devait pas se faire, dans sa pensée, au profit de tous les citoyens, mais bien au profit d'un seul tyran, absorbant tous les privilèges, réunissant dans sa main tous les fragments de pouvoir arrachés aux principicules qui déshonoraient l'Allemagne. Le pays, d'après lui, devrait être soumis à la centralisation la plus rigoureuse : il n'y aurait plus qu'une seule police surveillant tous les sujets, une seule justice dépendant d'un seul pouvoir suprême, une seule royauté héréditaire embrassant l'Allemagne tout entière. La conception de l'égalité de Stein consistait donc à mettre tous les citoyens, aussi bien les privilégiés que les autres, sur un même niveau de *servitude*. Aucun sujet du roi ne devait plus être le sujet d'un autre sujet, mais tous seraient ses sujets à lui. Ce n'était pas là l'égalité qu'avait proclamée la Révolution française. Elle avait réclamé, elle, l'égalité de tous les *citoyens*, tandis que Stein réclame l'égalité de tous les *sujets* c'est-à-dire une sujétion égale pour tous.

Il en est tout de même de la liberté. Stein veut que « chacun d'entre les citoyens puisse développer *librement* ses forces dans une direction morale ». Qu'est-ce que cette direction morale ? Le développement moral des citoyens ne peut s'opposer ni au développement physique, vu que Stein prétend élever une race physiquement plus forte, ni au développement intellectuel, puisque Stein protégeait énergiquement l'essor de la science. Par conséquent, le développement moral s'oppose directement au développement immoral. Or, pour Stein, est immoral tout sujet qui ose sortir du cercle de ses devoirs de sujet, qui prétendrait faire valoir en politique sa « volonté ». En effet, la valeur morale d'un sujet ne consiste que dans la soumission, dans l'obéissance à la volonté du souverain. La « direction morale » s'oppose donc directement à la « direction spontanée », à l'autonomie, à la souveraineté de la

volonté. Pour Stein, être libre, c'est faire son devoir et, faire son devoir, consiste, d'après le *Sendschreiben*, « à aimer Dieu, le roi et la patrie ». L'éducation préconisée par Stein est l'éducation morale, loyale ou plutôt loyaliste, est l'éducation du sentiment du devoir. Ce n'était pas non plus cette liberté morale qu'avait proclamée la Révolution française. Elle avait affirmé, elle, que, seul, était libre le citoyen souverain du peuple souverain. Tandis que, elle, avait voulu la liberté du citoyen souverain, Stein demande la liberté pour le citoyen rempli d'amour pour Dieu, le roi et la patrie; tandis que, elle, avait réclamé la liberté *civile*, Stein ne réclame que la liberté *morale*.

Cette transformation des principes de la liberté et de l'égalité révolutionnaires en principes de liberté et d'égalité *chrétiennes*, n'était pas une création du baron de Stein, mais c'était le principe d'inspiration du soulèvement du peuple allemand et surtout du peuple prussien contre Napoléon, et c'est lui qui a prévalu, depuis 1808, et qui prévaut encore actuellement jusqu'à ce qu'une révolution nouvelle, une révolution véritable, surgisse. Il ne faut donc pas croire que ce soit une aspiration vers la liberté politique, analogue à celle de la Révolution française, qui a amené les guerres de libération. Les rois n'ont pas trompé les peuples en leur retirant des libertés promises à l'heure du danger. En réalité, on n'avait promis aucune liberté et souverains et peuples étaient d'accord dans l'horreur que leur inspirait toute idée d'émancipation véritable.

Ce qui a valu à Frédéric-Guillaume III l'amour enthousiaste de ses sujets, c'est qu'il était l'homme du devoir, « le juste », l'incarnation même de la liberté morale. Mais, nous l'avons vu, le centre de la liberté morale est le devoir de l'*amour*. Or, c'est le christianisme qui, de l'aveu de tous, est par son

essence la religion de l'Amour, et, par conséquent, la liberté morale qui s'épuise dans ce commandement unique de l'amour, n'est pas autre chose que la réalisation la plus pure et la plus consciente du christianisme. C'est donc le principe chrétien de l'amour qui, dans les guerres de libération, a lutté contre le principe laïque de la Révolution. La Révolution avait espéré anéantir le christianisme, mais celui-ci a ramassé toutes ses énergies, s'est opposé à elle sous les espèces de l'amour, et c'est lui qui l'a emporté. Il l'a emporté parce que, ce principe d'amour, la Révolution ne l'avait pas extirpé des âmes, qu'elle-même l'avait conservé dans son sein et que, par conséquent, lorsqu'elle s'est trouvée face à face avec lui, elle n'a pas pu lui opposer toute son énergie victorieuse.

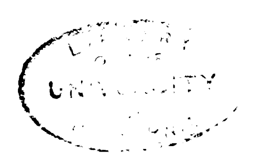
Regardons cependant d'un peu près ce principe d'amour. On oppose, de coutume, l'amour à l'égoïsme, parce que celui-ci consiste à agir sans égard pour autrui. Or, si nous mettons la valeur de l'homme dans son *autonomie*, c'est-à-dire, dans le fait de n'être déterminé ni par les choses ni par d'autres personnes, mais d'être créateur de soi-même, d'être en même temps créateur et créature, il est certain que l'égoïsme est aussi loin que possible de cette fin. Le principe de l'égoïste c'est que les choses et les hommes ne sont là que pour lui-même. Il s'abandonne à tous ses appétits et il ne fait aucun effort pour mériter les objets de son désir. Ce qui le rend méprisable, c'est que il n'y a pas trace chez lui d'un effort pour former, pour déterminer son Moi. Il en est tout autrement de l'amour. Lorsque l'homme aime, il se détermine lui-même, puisqu'il tente de se modeler d'après les vœux de l'objet aimé. Tandis que, pour l'égoïste, les choses et les hommes n'existent que pour lui-même, celui qui aime existe aussi pour les autres.

Seulement ce n'est pas à l'égoïsme qu'il faut opposer

l'amour, c'est à la détermination de soi-même ou à la liberté. Dans l'amour, avons-nous dit, l'homme se détermine lui-même, devient créateur de lui-même, mais tout cela il ne le fait que pour l'amour d'autrui et non pas pour lui-même. Il n'y a pas, dans l'amour, autonomie véritable : tout amour est passion, c'est-à-dire détermination de l'amant par l'objet aimé. Au contraire, l'homme libre n'est déterminé ni par un autre, ni pour un autre : il se détermine lui-même pour lui-même. Il n'écoute que la voix de son propre être et c'est là ce qui lui permet d'agir raisonnablement et librement. Celui qui aime agit pour l'amour de Dieu, de ses frères, et, à la vérité, il n'a pas de volonté propre : « que ta volonté soit faite et non la mienne. » Au contraire, l'homme raisonnable, l'homme libre, l'homme autonome, ne veut réaliser que sa propre volonté. Le principe de l'amour prévaut donc contre le principe de l'égoïsme, vu qu'il est plus noble de s'assujettir à la volonté d'un autre que d'errer, sans résistance, selon le caprice de ses désirs, d'un objet à l'autre. Mais il ne prévaut pas contre la liberté, parce que c'est dans la liberté seule que se réalise l'autonomie. « L'amour est la suppression la plus belle de soi-même, la façon la plus glorieuse de s'anéantir et de se sacrifier, la victoire la plus délicieuse remportée sur l'égoïsme ; mais en brisant l'obstination, *Eigenwillen,* qui s'appellerait plus proprement caprice, *Eigensinn,* et désir, il brise du même coup la volonté, *Willen,* qui constitue la dignité de l'homme libre », et proclame le règne de l'absence de volonté, *Willenlosigkeit.* C'est ainsi que, dans un Etat fondé sur l'amour, la volonté sommeille et s'endort, et, seuls, veillent les vœux et les aspirations. L'Etat fondé sur l'amour se doit à lui-même de combattre tous ceux qui relâchent les liens d'affection unissant les sujets au prince, tous les mécontents, les démagogues, les carbonari, tous les esprits inquiets, tous les

cerveaux réformateurs et de proclamer que « l'inaction est le premier des devoirs civiques ».

Voilà les idées essentielles du troisième et dernier Essai de Stirner. On s'aperçoit combien il est proche du premier. Ici comme là, c'est l'autonomie de la volonté qui est le levier de toute la spéculation de Stirner. Seulement, tandis que, dans le premier Essai, c'est dans le domaine de la pédagogie qu'il expérimente en quelque sorte son principe, dans celui que nous examinons, c'est dans le domaine de la politique. Nous retrouverons quelques-unes des vues politiques de notre Essai dans l'*Unique et sa Propriété*. Nous y retrouverons, seulement plus acharnée, plus exaspérée, la lutte contre le principe de l'amour, principe essentiel du christianisme, principe antagoniste de la Révolution française. Ce qu'il y aura de nouveau dans l'œuvre définitive de Stirner vers laquelle il est temps maintenant que nous nous tournions, c'est qu'il y réalise ce devant quoi il recule encore dans le premier et le troisième de ses Essais : l'identification du personnalisme et de l'égoïsme.



CHAPITRE IV

L'UNIQUE ET SA PROPRIÉTÉ

I. — Les Esclaves de l'Esprit : l'homme sous la tyrannie des religions et des philosophies.

Après l'œuvre de démolition entreprise par la gauche hégélienne, il semble que rien ne demeurât debout de la vaste construction du philosophe de l'Absolu. Doctrine religieuse, théories politiques et sociales, sans parler du fondement même du système, la logique, tout avait été successivement battu en brèche. Le sol philosophique paraissait comme rasé et tout prêt à recevoir un édifice nouveau.

C'est ici qu'intervient Max Stirner. En réalité — l'*Unique et sa Propriété* le montrera avec une écrasante surabondance de preuves, avec une conviction qui devient fatigante, tant elle prend plaisir à s'affirmer et à se répéter — en réalité, rien n'a été fait. Le feu de peloton de Heine, de Börne, de Strauss, de Feuerbach, de Bruno Bauer n'a pas touché l'ennemi. Il est sorti sans atteinte sérieuse de la bataille, bien plus, c'est lui qui, à y regarder de près, a dirigé les coups qui devaient le terrasser. Il faut changer de tactique, reprendre l'attaque sur de nouveaux frais et la pousser assez en avant et assez à fond pour que, cette fois, l'insaisissable adversaire — l'*Esprit* — soit définitivement écrasé.

I

La conquête par l'*Esprit* de la nature et de l'homme, l'absorption de toutes les énergies de l'être par ce fantôme, voilà ce qui constitue, pour qui sait regarder, l'histoire véritable de l'humanité. Si nous considérons l'homme aux trois premiers stades de son développement, comme enfant, comme adolescent et comme homme fait, voici quelles sont ses relations avec l'Esprit. L'enfant lui échappe : il suit aveuglément son instinct, il laisse parler haut en lui sa sensibilité, il reste en dehors des prises de cette raison qu'il est incapable de comprendre et aux forces spirituelles qui tentent de s'emparer de lui, il oppose la candeur de son ignorance, la souplesse de sa ruse et le mur infranchissable de sa volonté invaincue. L'adolescence, au contraire, est l'empire de l'Esprit, est le règne du mystère, des spectres et des revenants. Le jeune homme s'efforce de pénétrer derrière l'apparence des choses et de découvrir l'essence dont elle n'est qu'une imparfaite représentation. Il n'ose s'en fier à l'appel de ses penchants. Il est entravé à chaque instant par quelque objection de sa raison, par quelque scrupule de sa conscience. Son ciel est peuplé de ces astres de l'idéal que l'on appelle la Vérité, la Liberté et l'Humanité et il aspire de toutes ses énergies à reconnaître parmi tous les Esprits que son imagination évoque, l'Esprit véritable, l'Esprit saint. L'homme fait revient en quelque sorte à l'attitude de l'enfant. Il réapprend à se préoccuper de lui-même, à s'aimer physiquement, à se porter un intérêt égoïste, c'est-à-dire un intérêt qui n'embrasse pas seulement le domaine de son âme, mais qui veille à la satisfaction totale de son être. Il fait son centre de lui-

même, au lieu de s'aller perdre, comme l'adolescent, dans l'Esprit universel. L'enfant est *a*spirituel, l'adolescent spirituel, l'homme enfin se sait doué, non seulement d'un esprit, mais d'un corps, et il a conscience que toutes ces forces qui tentent de le dominer — Dieu, l'Empereur, le Pape, la Patrie — ne sont que des Idées, c'est-à-dire des fantômes créés par lui-même, dénués de toute existence réelle, dont il est le maître et le propriétaire.

L'humanité tout entière a passé ou passera par ces trois stades. L'antiquité constitue son enfance, les temps modernes son adolescence et elle arrivera à la virilité dans un avenir que l'*Unique et sa Propriété* vise précisément à préparer. Pour les Anciens, l'univers, selon la parole de Feuerbach, était une vérité. Ils étaient pénétrés de l'idée que la nature et ses lois étaient des forces devant lesquelles l'homme était obligé de plier. Mais cette vérité, cette réalité de l'univers ne tarde pas à être mise en doute. L'Esprit va se différencier de la nature, puis s'opposer à elle et enfin l'abolir complètement. Ce sont les sophistes qui ont inauguré cette œuvre néfaste. Les premiers, ils ont enseigné à se servir de l'Esprit contre l'univers : avec un esprit souple et bien exercé, on se procure le meilleur lot sur terre. Les sophistes, cependant, sont très éloignés encore de la conception moderne de la sainteté de l'Esprit. L'Esprit n'est pour eux qu'une arme, qu'un moyen pour atteindre des fins désirables pour des motifs qui n'ont rien de spirituel. Socrate, et c'est pour cela qu'il est le premier moderne parmi les anciens, qu'il est, comme le montrera Nietzsche, le véritable destructeur de la conception antique de la vie, va plus loin que les sophistes. Il ne suffit pas, d'après lui, d'employer l'Esprit comme une arme : le point est de savoir à quoi on veut faire servir cette arme. Et Socrate enseigne que l'Esprit doit être mis au ser-

vice de la pureté du cœur : de même que l'Esprit des sophistes s'est élevé au-dessus de toutes les choses réelles pour les faire servir à ses desseins, le cœur doit sacrifier à sa propre félicité tous les biens terrestres, la famille, la cité, la patrie. Et après Socrate, les sceptiques continuent et parachèvent l'œuvre des sophistes. Pour que l'homme pût se sentir libéré de toutes les attaches du monde, pour qu'il pût devenir absolument immatériel, il fallait que l'Univers fût détruit, il fallait que le monde fût nié par la pensée.

Et c'est alors que naquit le monde moderne. Si les Anciens avaient lutté contre la force des choses, ils avaient du moins toujours reconnu cette force, s'ils avaient fini par distinguer dans l'homme l'élément spirituel de l'élément matériel, ils avaient toujours du moins assigné comme fin à la vie humaine la satisfaction de cet élément matériel, ils avaient considéré comme souverain bien le bonheur, la santé, la jouissance de la vie. Le monde moderne, le monde chrétien va changer tout celà. Il inaugure l'ère de la *spiritualité pure, reine Geistigkeit*. Il affecte de se déprendre de tout ce qui, sur cette terre, n'est pas pensée religieuse ou philosophique. Pour lui, ce n'est plus l'univers, mais c'est l'Esprit qui est une vérité, qui est la seule vérité. Tandis que l'antiquité avait aspiré à la sagesse naturelle, le monde moderne n'ambitionne que la science du divin : ne pouvant pas anéantir matériellement l'univers, il va tout au moins tenter de le convertir en Esprit, de le dissoudre en éléments spirituels.

II

Les religions — toutes les religions —, la philosophie, — toutes les philosophies — se sont assigné comme tâche

première et essentielle la spiritualisation de l'univers. Qu'a été le christianisme primitif ? L'effort de séparer irréparablement la nature et l'homme et, dans l'homme même, ce qui est nature et ce qui est contre-nature : le corps et l'âme. Démontrer que l'âme est la partie noble et le corps la partie basse de l'homme, subordonner implacablement cette partie basse à la partie noble et tuer, par toute une série d'exercices savamment gradués, les aspirations les plus légitimes du corps, telle a été sa mission. Les Anciens avaient logé leurs divinités dans un Olympe si lointain que, peu à peu, leur image s'effaça dans la mémoire des hommes et que, vers le commencement de notre ère, ils étaient près de l'affranchissement définitif de toute servitude divine. C'est alors que parut le Christ. La divinité, au lieu de demeurer dans son empyrée, s'incarna dans un être humain, se fixa dans l'âme des hommes et y assit définitivement son empire. Le Saint-Esprit, une fois qu'il fut sorti de ses limbes et descendu dans la vallée humaine, ne remonta plus dans les sphères éthérées, mais devint le tyran de ceux auxquels il s'était révélé. La nature ne fut plus qu'un pâle et insuffisant reflet de Dieu : c'est lui qui l'a créée, c'est lui qui en constitue l'essence et qui en modèle toutes les formes, et c'est lui que l'âme religieuse tente de retrouver à travers son incarnation matérielle. Le séjour sur cette terre n'est qu'un passage momentané. La vie réelle est celle qui commence après la mort, au moment où l'âme immortelle, libérée des liens terrestres qui l'alourdissent et la souillent, s'est entièrement immatérialisée, est devenue Esprit pur. Dorénavant, l'homme ne craint plus les fantômes qui sont en dehors de lui, mais les spectres qui sont en lui, et c'est dans sa propre âme qu'a élu domicile, à côté de l'Esprit du Bien, l'Esprit du péché. Sentant se rebeller en lui les énergies de son corps, l'homme ne

s'est pas dit qu'il était plus qu'une âme, mieux qu'un Esprit. Mais, plein de contrition, il confessa qu'il était moins qu'une âme, qu'il lui était interdit d'être Esprit pur et que, partant, cet Esprit pur, n'étant pas lui, devait être en dehors de lui. Il le conçut alors comme une puissance transcendante, il le logea au ciel et il l'appela Dieu. Et c'est ainsi que l'univers fut divinisé et fantomatisé.

Si la religion catholique est la plus ancienne des religions spirituelles et spiritualisatrices, si, à côté du culte de Dieu le Père et du Fils, elle a inventé le culte de la Mère et d'un cortège innombrable de Saints, il ne faut pas croire qu'elle a été la seule ni la plus conséquente. Le protestantisme n'a aucunement brisé la hiérarchie religieuse : il s'est contenté de la réformer, c'est-à-dire de lui infuser une vie nouvelle et de l'aggraver à beaucoup de points de vue. Aucune confession n'a fait prévaloir plus tyranniquement le principe religieux. La foi catholique était encore, sous beaucoup de rapports, tout extérieure : Dieu, le Christ, la Sainte Vierge, les Saints planaient au-dessus de l'humanité et il n'était pas permis au croyant d'en approcher de trop près. Avec Luther seulement, la religion est devenue vraiment intérieure, s'est emparée de la conscience et, de là, a espionné chaque mouvement de l'esprit, chaque geste, chaque pensée. Le catholique croit avoir tout fait quand il a accompli les commandements divins ; le protestant prétend savoir pourquoi il agit, et discuter tous les ordres, même quand ils émanent de Dieu. Le catholique est un laïque, tout protestant est un prêtre. Dans le catholicisme, la sensibilité pouvait encore se donner carrière : il était permis de pécher, pourvu qu'on eût acheté une indulgence et les jésuites consacrèrent toute leur ingéniosité à démontrer que tel ou tel péché, suivant les circonstances où il était accompli, n'en était pas un. Le protestant, sévère,

sombre, fanatique, tout contrit et tout confit en prières, ennemi de toute parure extérieure du culte où les sens trouvent encore à s'attacher, extirpe le temporel bien plus radicalement que le catholique,— car il le sanctifie. Pour lui, le mariage est sacré, non comme chez les catholiques où il est un sacrement, c'est-à-dire où, profane en lui-même, il a besoin, pour devenir sacré, de la consécration divine, mais il est sacré en lui-même et pour lui-même : aussi le mariage est-il permis au prêtre. Il excommunie même les plaisirs les plus innocents : la danse, le théâtre, parce que, seul, le spirituel est innocent. Tandis que le catholicisme n'exige une absolue pureté de vie que d'une élite et qu'il a des indulgences même pour cette élite, le protestantisme exige cette pureté de tous les fidèles et voudrait convertir le monde entier en un immense couvent. A juger équitablement, ce sont les jésuites qui ont sauvé la vie des sens d'une déchéance et d'une ruine absolue.

III

Voilà l'œuvre des religions. Voyons celle de la philosophie. Lorsque l'homme a pris conscience de lui-même, il a distingué en lui, à côté du domaine des sens, la sphère de la pensée. Il s'est aperçu que, grâce à cette pensée, il lui était donné de se rendre compte des phénomènes extérieurs, de les grouper, de les classer, de les ramener à leurs causes, c'est-à-dire de les expliquer et de les comprendre. Quoi d'étonnant si cette faculté, si utile à l'homme, si indispensable à la conduite de la vie, s'est taillé un rôle de plus en plus considérable dans la hiérarchie des facultés humaines? On n'a plus considéré la pensée comme une manifestation normale de

l'homme, comme une fonction analogue aux autres fonctions de la machine humaine et dépendant très étroitement de ces dernières. On a transporté la pensée hors du corps et même hors de l'âme des hommes, on l'a considérée comme un principe absolument indépendant, entièrement immatériel, on l'a hypostasiée, et on l'a appelée Esprit. Puis, cette séparation de la pensée et des autres énergies humaines accomplie, on a été invinciblement tenté de retrouver cet Esprit en dehors de nous et de lui soumettre, non plus idéalement, mais réellement, l'univers tout entier. On a voulu, derrière les choses, découvrir le principe qui les meut, l'essence qui les constitue, et on n'a pas douté un instant que ce principe et cette essence ne fussent Esprit. Et c'est ainsi que le monde moderne est devenu le monde des *possédés,* des *revenants,* et que s'est ouvert le règne de la *marotte*. Les possédés ont vu de l'Esprit partout, dans le calice des fleurs, dans le mouvement des eaux, dans le scintillement des astres. Pendant des milliers d'années, au lieu de s'attacher à l'étude des phénomènes, si riches, si complexes, si captivants, on a préféré discuter infatigablement sur la nature de la substance dont ils étaient censés être les manifestations. Le cerveau humain s'est peuplé d'idées fixes. On a admis, sans les examiner, sans les discuter, tous les spectres que l'Esprit a évoqués devant les yeux épouvantés de l'humanité. On a déclaré sacro-saintes les religions, la vertu, la moralité, la majesté et la souveraineté du peuple ; les hommes se sont prosternés devant ces Idées, et ils ont excommunié impitoyablement tous ceux qui ont osé s'en approcher, les analyser et en mettre en doute la sainteté. La foi aveugle, l'enthousiasme, l'exaltation mystique, le fanatisme, en un mot, est le signe le moins trompeur de la possession. Qu'un aliéné proclame qu'il est Dieu, empereur du

Japon ou le Saint-Esprit, ou qu'un bourgeois cossu s'imagine qu'il a la mission d'être un bon chrétien, un protestant croyant, un citoyen loyal, un homme vertueux, c'est toujours la même idée fixe. Celui qui n'a jamais essayé de n'être pas un bon chrétien, un citoyen loyal ou un homme vertueux, celui-là est garrotté dans sa foi et dans sa vertu comme dans une camisole de force. De même que les scolastiques n'ont philosophé que dans les limites de la foi de l'Eglise, sans jamais effleurer d'un doute cette foi elle-même, les hommes modernes philosophent dans les limites de la foi à l'Esprit, sans jamais discuter les dogmes de cette foi, sans oser soumettre à l'analyse les idées-mères de leur folie.

Très logiquement, la philosophie moderne a poussé le culte de l'Esprit jusqu'à ses plus extrêmes limites. L'existence individuelle elle-même a été déduite de la pensée. Le *Cogito, ergo sum* de Descartes est la formule même de la moderne aliénation, du renversement morbide des relations les plus naturelles. Ce n'est pas parce que mon existence m'est attestée par l'irréfutable témoignage de ma conscience sentante et agissante, c'est parce que j'ai un Esprit qui pense, que je suis. Le doute de Descartes qui conteste la réalité des vérités les mieux établies et qui finit par considérer la nature tout entière comme un rêve, n'est-il pas un cas typique de la folie méthodique, de la manie raisonnante? Et la philosophie ne devait pas s'arrêter en si beau chemin. Elle refuse de prêter l'oreille aux quelques penseurs sains qui résistent à la toute-puissante suggestion de l'Esprit. Sans écouter Bacon, Locke, Hume et leurs disciples, elle se jette, les yeux fermés, la volonté annihilée, dans les bras du plus grand des thaumaturges, du roi des magiciens, de Hegel. Hegel a vraiment réalisé l'audacieuse tentative de Descartes. Il a vraiment transformé l'univers en pensée, en

étendant indéfiniment le raisonnement du *Cogito :* ce n'est plus l'homme seul, c'est l'univers tout entier qui n'existe que parce qu'il pense. Dans ce nouvel et suprême avatar, l'Idée s'empare définitivement du gouvernement des choses. La toile d'araignée des concepts couvre tout ce qui participe à l'existence, et ces toiles se solidifient et deviennent, de par la superstition universelle, des câbles qui garrottent les intelligences.

IV

Innombrable devient le peuple des Idées fixes qui *reviennent* dans les âmes terrifiées. Voulez-vous que nous en énumérions quelques-unes et que nous nous embarquions dans cette moderne Nef des fous ? Voici tout d'abord l'Idée fixe de la sainteté, le fou qui lutte contre l'égoïsme par égoïsme. L'homme qui veut devenir saint ne se préoccupe, en réalité, que de lui-même, que de son salut et de sa béatitude. Il croit s'incliner devant une grandeur qui est en dehors et au-dessus de lui. Mais il ne s'humilie que pour se hausser jusqu'à un sommet où la pureté de son cœur et la noblesse de ses actes apparaissent à tous les yeux. Et c'est encore, c'est surtout l'homme atteint de l'idée fixe de la moralité. L'homme moral a beau tenter de distinguer entre la religion et la moralité. C'est bien le christianisme qui, sous le masque de l'Impératif catégorique, le tient captif. S'il s'est libéré de la foi de l'Eglise, il lutte, avec le même fanatisme, pour la foi de l'Etat et les lois morales de l'Etat. Dans la morale se révèle indubitablement cette vérité que la religion, même dans l'âme de ceux qui s'en croient le plus complètement affranchis, n'est pas morte, mais qu'elle n'a fait

que se transformer. Un penseur aussi dénué de préjugés que Proudhon n'hésitera pas à proclamer que l'homme est destiné à vivre sans religion, mais que la loi morale est éternelle et absolue. Cette loi morale, en quoi consiste-t-elle au juste? Dans la pureté des intentions? Mais alors un assassinat, comme celui de l'étudiant Sand, est un acte éminemment moral, puisque son mobile a été désintéressé. Et cependant vous désapprouvez l'acte? Pourquoi? En dernière analyse, parce qu'il est illégal. Pour l'homme moral, le bien n'est que la loi et la moralité la soumission à cette loi. Que cette loi soit rationnelle ou irrationnelle, peu importe : il est moral de lui obéir. Vous punissez le crime, non seulement parce qu'il vous lèse dans vos intérêts, mais parce que vos lois l'ont baptisé crime. C'est ainsi que Proudhon croit avoir flétri la propriété en déclarant qu'elle est un vol. C'est ainsi que vous admettez qu'on enferme le plus honnête homme du monde qui a eu le courage de dénoncer les infamies de la constitution régnante et que les coquins occupent les ministères et les trônes. Et c'est ensuite l'Idée fixe de l'abnégation, du désintéressement, de la renonciation à soi-même. En faveur de qui renoncez-vous à vous-mêmes : toujours en votre faveur, en faveur de votre meilleur Moi! « Voyez cette jeune fille qui a renoncé à elle-même : sur son corps luxuriant se penche une tête mortellement lassée et la pâleur de ses joues trahit la lente agonie de sa jeunesse. Pauvre enfant, combien de fois la passion doit avoir frappé à ton cœur, combien de fois les riches énergies de ta jeunesse doivent avoir réclamé leurs droits!... Alors se leva le fantôme de ton âme et de sa félicité. Tu frissonnas de crainte, tes mains se plièrent en prière, tes yeux torturés tournent leur regard vers le ciel. L'âme est sauvée, que le corps périsse! » Qu'est-ce qu'un homme désintéressé? Un homme

qui sacrifie un certain ordre d'intérêts à un autre ordre qu'il considère comme supérieur. Au fond, il reste intéressé. On appelle également désintéressés des fondateurs d'hôpitaux, des hommes politiques comme O'Connel et des fanatiques comme saint Boniface, Robespierre et Körner. Le désintéressement commence là où une fin cesse d'être *notre* fin, *notre* propriété, dont nous pouvons disposer à notre gré, où elle devient une fin fixe, une idée fixe qui nous enthousiasme, nous fanatise et nous paralyse. « Me voici, je ne puis agir autrement ! » Cette parole de Luther est le mot de tous les hommes désintéressés, de tous les fanatiques, de tous les possédés. Toutes ces idées fixes auxquelles on pourrait ajouter tous les principes, toutes les maximes, toutes les vérités qui peuplent nos cerveaux, que nous avons reçus sans examen et dont nous bourrons la tête de nos enfants sans leur permettre de les discuter, constituent une hiérarchie nouvelle, aussi rigoureuse et aussi vaine que la hiérarchie ancienne, la hiérarchie de l'Eglise. Et cette hiérarchie a, elle aussi, ses prêtres, aussi fanatiques, aussi impitoyables que les prêtres anciens. Enthousiastes de l'idée, esclaves de la théorie, amants de l'idéal, ignorant les aspirations du corps, les prêtres nouveaux, les Robespierre et les Saint-Just, ne se soucient jamais *des* hommes, mais uniquement *de* l'homme. C'est parce que les prêtres de la Révolution n'ont adoré que l'homme en soi qu'ils ont coupé tant de têtes particulières. *Fiat justitia, pereat mundus*, voilà leur devise. Et plus encombrants que les prêtres de la religion ancienne qui n'exigeaient que l'adoration de Dieu, ils ont institué une infinité de cultes et prêché la religion de la liberté, de l'égalité, de la bourgeoisie, de la presse, du jury et d'une foule d'autres divinités de ce calibre.

Quel est le sens profond du mouvement que nous venons

de décrire ? C'est de rétablir la religion, que l'esprit moderne a eu pour mission d'abolir, sur des bases nouvelles et plus difficiles à ébranler que ses assises anciennes. L'emprise de *l'Esprit* est aussi violente que celle de la foi, et c'est au fond la même. On n'a attaqué l'Etre suprême que pour lui en substituer un autre. On n'a donné l'assaut au ciel que pour créer un ciel nouveau, et les dogmes ne sont morts que pour ressusciter sous une autre forme. « Toute notre industrie n'a été qu'activité de fourmis et sauts de puces, jongleries sur la corde raide de l'objectif, corvées sous la domination de l'immuable et de l'éternel ! » La religion, sous des masques toujours renouvelés, continue à régner dans les âmes. Et l'homme, au lieu de n'être attaché au ciel que par le câble de la foi, est enserré dans tout un peuple de liens qui entravent tous ses mouvements et qui maintiennent sa tête levée vers l'invisible et multiforme tyran d'en haut !

II. — Les Affranchis : Feuerbach, les Libéraux, les Socialistes, les Humanitaires.

Des efforts cependant ont été tentés pour libérer le misérable prisonnier de l'Esprit. Après les esclaves surgissent les *Affranchis*. Ont-ils vraiment accompli l'œuvre de délivrance qu'ils ont rêvée?

I

Voici tout d'abord Feuerbach. Il croit avoir fait merveille en proclamant que l'être suprême de l'homme n'est pas Dieu, mais est l'homme même, en transportant « l'au-delà dans

l'ici-bas », en démontrant que c'est l'humain qui est le véritable, le seul divin. Qu'avons-nous gagné à ce renversement de la théologie traditionnelle? Absolument rien. Au contraire, nous y avons perdu. A supposer que le divin soit en nous, sommes-nous ce qui est en nous? En aucune façon, pas plus que nous ne sommes ce qui est en dehors de nous. Je ne suis, moi, ni Dieu, ni l'homme en soi, ni l'être suprême, ni ma propre essence et, par conséquent, peu importe que l'être suprême soit transcendant ou immanent, qu'il habite au ciel ou qu'il ait élu domicile dans nos cœurs. Ou, du moins, beaucoup importe, au contraire. Tant que le divin plane dans l'empyrée, il est relativement facile de s'en débarrasser. Cela l'est beaucoup moins quand il est descendu dans nos âmes d'où il surveille infatigablement tous nos sentiments et toutes nos actions. Ç'a été une naïveté d'espérer détourner les hommes de Dieu, en leur laissant le divin, en transformant toutes les relations humaines — l'amour, le mariage, la moralité — en relations divines. « L'homme-Dieu peut-il vraiment mourir, s'il ne meurt en lui que le Dieu? Pour s'en affranchir véritablement, il ne faut pas seulement tuer Dieu, mais l'homme! »

Le libéralisme a-t-il été plus heureux sur le terrain politique que l'anthropologie de Feuerbach sur le terrain religieux? Examinons tout d'abord ses origines. C'est à la fin du XVIIIe siècle que la royauté a été remplacée par le *civisme*. Le principe du civisme c'est que, tous, nous sommes des hommes, que nous devons être reconnus pour tels, et que, pour atteindre ce but, il faut que nous nous unissions et formions une association, appelée Etat, de tous ceux qui ont conscience de leur dignité d'hommes. La conduite de notre vie, le soin de nos intérêts constitue un domaine strictement privé. Notre vie publique est, au contraire, purement

humaine : l'homme véritable est la nation et l'homme particulier est toujours un égoïste. Il faut que nous nous arrachions à tout particularisme qui engendre fatalement l'inégalité et la discorde et que nous nous vouions entièrement à l'Etat qui nous garantit nos droits d'hommes. Plus de privilèges, plus de hiérarchie, plus d'intérêts privés, mais seulement l'intérêt de tous. L'Etat nouveau formera une communauté d'êtres libres dont chacun se consacrera au bien public, dont chacun fera de l'Etat son but et sa fin. Aussi le grand problème auquel s'attacheront tous les penseurs sera de trouver la meilleure constitution de l'Etat : l'ère de la politique est ouverte. C'est une question de propriété qui a donné aux Français du XVIII[e] siècle la conscience de leurs prérogatives. En demandant des subsides aux Etats généraux, la royauté a confessé qu'elle n'était pas absolue et elle a révélé à ses sujets que la véritable propriétaire de la richesse était la nation. Au pouvoir ancien se substitue un pouvoir nouveau : le peuple et la nation. Mirabeau proclame que le peuple est la source de tout pouvoir et de tout droit, d'où il résulte que pouvoir et droit sont concepts identiques. C'est ainsi qu'en passant à la bourgeoisie, les prérogatives de la noblesse devinrent des droits et que naquit la tyrannie de la nation souveraine, infiniment plus rigoureuse et plus conséquente que celle de la monarchie ancienne. Comme la nation est la source de tout droit, il n'y a pas d'appel contre ses décisions, il n'y a plus d'injustice et, partant, plus de justice. L'ancienne monarchie avait créé tout un système de castes, constituant comme autant de petites monarchies : corporations, noblesse, magistrature, clergé, communes, et l'individu ne se rattachait à l'Etat que par l'intermédiaire de ces corps. C'est à cela que la Révolution mit fin en créant une seule caste, un seul état — l'Etat. Les bons citoyens

sont ceux qui servent l'Etat : les hommes libres deviennent des serviteurs, et de grands penseurs, comme Gœthe et Hegel, ont non seulement accepté, mais célébré cette servitude. L'Etat libéral ou bourgeois demande avant tout aux citoyens d'avoir des opinions « correctes ». Il les préserve des « mauvaises influences » par la censure, les délits de presse et les poursuites dirigées contre les « mal pensants » : il donne aux « bien pensants » la mission d'exercer une influence morale. Les libéraux admettent qu'on discute la religion, mais non la loi, la loi raisonnable : ce sont des fanatiques, non de religion, mais de raison, de cette raison qui a créé et qui soutient leur édifice politique. La fin de l'Etat libéral est le maintien de l'ordre raisonnable. Aussi les libéraux mettent-ils l'individu sous une tutelle aussi rigoureuse que les rois les plus absolus. La liberté politique n'est pas l'indépendance de l'individu vis-à-vis de l'Etat et de ses lois, mais son asservissement à l'Etat et à ses lois. Le libéralisme n'est qu'une seconde phase du protestantisme. De même que le protestantisme n'a fait que supprimer les intermédiaires entre le fidèle et Dieu, le libéralisme ne fait que supprimer les intermédiaires : corporations, noblesse, parlement, entre l'individu et l'Etat. Et de même que le protestantisme n'a pas tué la religion, mais l'a rendue, au contraire, plus intime, plus intérieure, plus profonde, le libéralisme n'a pas tué la servitude, mais l'a rendue au contraire plus étroite et plus rigoureuse. La liberté politique ne signifie pas la liberté de l'individu, mais la liberté du pouvoir qui l'asservit. Pour l'Etat, comme pour l'ancienne monarchie, la fin justifie les moyens, la guerre reste sacrée et les assassinats s'appellent des exécutions. La liberté individuelle que proclame l'Etat bourgeois ne désigne pas l'autonomie véritable qui fait miennes toutes mes actions, mais seulement mon indépen-

dance vis-à-vis des personnes. C'est pour cela que le roi constitutionnel doit être dénué de toute personnalité et de toute individualité : c'est seulement à cette condition qu'il ne lèsera pas, comme individu, la liberté individuelle d'autrui. Seul, le roi constitutionnel représente un pouvoir purement spirituel. Il est le roi vraiment religieux et son règne est la réalisation du principe politique chrétien : il n'est pas une personne, mais l'incarnation d'un principe, d'une idée, d'un fantôme. Les sujets n'obéissent pas à des ordres, mais à des décrets : ils sont serfs de la loi, forçats du droit. En résumé, la Révolution française n'a pas été une révolution, mais une réformation. Elle n'a pas renversé l'ordre en général, mais elle a substitué à l'ordre ancien un ordre nouveau. Elle n'a pas affranchi l'individu, mais le citoyen, l'homme politique, le représentant de la bourgeoisie et elle a installé sur le trône du monarque une Idée, un fantôme : la nation, l'Etat.

Le libéralisme a transformé toutes les relations humaines et toutes les relations sociales : il s'est créé une conception particulière de la morale, du droit, de l'Etat et de la propriété.

La morale bourgeoise élève sur le pavois tout ce qui contribue à l'ordre ; elle considère comme moraux les citoyens utiles, réguliers, corrects, les parfaits serviteurs de l'Etat : son idéal est le rentier ou le fonctionnaire. Tous ceux à qui manque l'assise solide d'un commerce patenté et d'un revenu fixe, sont des citoyens irréguliers et des individus dangereux, c'est-à-dire des hommes qui, « au lieu de se tenir dans les limites des convictions modérées et de prendre pour des vérités indiscutables ce qui fait la consolation de milliers de consciences, franchissent les barrières des us et coutumes, s'aventurent dans les sentiers de la critique et sont rongés par l'invincible manie du doute : ce sont des errants, des pro-

létaires qui n'ont rien à risquer et rien à perdre, des vagabonds réels ou intellectuels. »

La conception bourgeoise du Droit n'est pas plus libérale que sa conception de la morale. Le Droit n'est que la volonté souveraine de la nation qui s'est cristallisée dans les lois que sont chargés de faire appliquer les magistrats. Les magistrats ne se préoccupent en aucune façon de la légitimité des lois. Ils ont beau, en leur for intérieur, être partisans de la liberté de la conscience et de la liberté de la presse, ils n'en condamneront pas moins les blasphémateurs et les écrivains indépendants. Toutes les origines respectables qu'on a voulu donner au Droit sont mensongères. Au fond, le Droit ne signifie jamais autre chose que la force, que la toute-puissance de l'Etat. Que cet Etat soit représenté par un despote ou par cette collection de despotes qu'on appelle la nation souveraine, peu importe. Il n'en veillera pas moins jalousement sur ses prérogatives et devra s'interdire toute véritable tolérance. L'Etat, en effet, ne peut pas être tolérant. Ou bien il ne tolèrera rien, ou bien il est obligé de tout tolérer : « il sait bien que des enfants qu'on a lâchés une heure dans la forêt, ne reviendront pas se remettre sous le joug de l'école ».

Si nous examinons l'ensemble des relations sociales, telles que les a fixées le libéralisme bourgeois, depuis la famille jusqu'à l'Etat, nous nous apercevons que c'est un tissu inextricable de dépendances et de servitudes pesant sur l'individu et l'écrasant. La famille est le type de la communauté libre, c'est-à-dire volontaire, tant qu'y prédomine l'affection mutuelle de tous les membres qui la constituent. Mais dès que des germes de dissension s'y insinuent, la famille devient aussi tyrannique que l'Etat. Elle fait dévier les inclinations naturelles, elle s'arroge le droit de conclure des mariages contre le gré des intéressés, et elle fait si bien que l'individu

s'en détache et se réfugie dans les bras de l'Etat, où il est happé par mille tentacules auxquelles il lui est impossible de s'arracher. Toutes les manifestations de sa pensée, toutes ses actions, tous ses mouvements sont surveillés et contrôlés. Pour acheter et pour vendre, pour aimer, pour s'associer avec d'autres individus, il a besoin de patentes, d'actes, d'autorisations. S'il veut construire une maison, aller en voyage, éditer un livre, faire représenter une pièce, il est obligé de s'adresser à des administrations tatillonnes et tracassières. Partout où il porte ses pas, partout où il voudrait faire preuve d'initiative et déployer sa personnalité, il est arrêté, entravé, ligoté. Le libre citoyen de l'Etat bourgeois est en réalité un serf et innombrables sont les maîtres irresponsables et anonymes — articles de lois, décrets, arrêtés, mesures de police — auxquels il est soumis.

Que nous offre cependant l'Etat libéral en échange de notre servitude ? Il nous garantit la vie et surtout la propriété. Sa mission essentielle est de sauvegarder l'actuelle distribution des richesses. Aussi ne songe-t-il nullement à éteindre le paupérisme. Dieu ayant distribué inégalement les richesses, il doit en demeurer éternellement ainsi. L'Etat se contente de distribuer des aumônes qui le relèvent dans sa propre estime. Il poursuit d'une haine vigoureuse les pauvres mécontents et révoltés et fait enfermer les vagabonds, c'est-à-dire les citoyens dénués de ressources. Partisan du juste milieu et de la médiocrité, il préconise un peu de naissance et un peu de travail : le capital produisant de l'intérêt — le capital représentant le droit de l'hérédité, l'intérêt la peine prise pour faire valoir les biens acquis. Le travail qu'il protège n'est pas le travail personnel du propriétaire, mais bien le travail du capital et des ouvriers asservis. Le mot d'ordre du régime libéral et bourgeois est le règne de l'argent et son principe

économique la libre concurrence. L'Etat permet en principe à chaque citoyen d'essayer d'acquérir les plus grandes richesses possibles. Mais il n'a pas l'air de s'apercevoir que cette concurrence soi-disant libre est, en fait, rigoureusement limitée. L'Etat m'autorise à concourir pour telle adjudication avec un riche fabricant : mais, pour cela, il me faut de l'argent. L'Etat ne s'en préoccupe pas. Il protège la propriété, et, partant, si la concurrence est libre, les *moyens* de la concurrence ne le sont pas. Le propriétaire, le bourgeois est favorisé à tous les points de vue. L'Etat l'entretient comme fonctionnaire et lui garantit ses biens de quelque façon qu'il les ait acquis. L'ouvrier, au contraire, le prolétaire, est entièrement abandonné par les pouvoirs publics. Il lui est impossible de tirer de son travail la valeur qu'il a pour celui qui le consomme. L'Etat paye richement des catégories de citoyens pour qu'ils puissent impunément payer mal les ouvriers qu'ils emploient et il met à la disposition du Capital toute une armée de soldats, de policiers, d'employés de justice, d'administration, de douanes et d'octrois, pour protéger ses déprédations contre toute velléité de révolte. Les bons citoyens consentent à verser de gros impôts pour pouvoir en toute liberté pressurer les prolétaires. L'ouvrier est l'éternel exploité de l'Etat libéral. Celui-ci repose en dernière analyse sur l'esclavage du travail, et si le travail devenait libre, l'Etat bourgeois aurait vécu.

II

La libération du travail est le mot d'ordre d'une forme nouvelle du libéralisme, le libéralisme social, ou le socialisme. Si le libéralisme politique garantit la liberté et l'égalité

des individus dans leurs rapports avec d'autres individus, cette liberté et cette égalité sont purement fictives. Elles laissent subsister, en effet, intégralement l'inégalité des richesses, et c'est cependant la propriété, l'avoir, qui constitue véritablement l'homme. Aussi les socialistes proclament-ils que le seul moyen d'établir l'égalité réelle est de faire en sorte que « personne ne possède rien pour que tous possèdent tout ». De même que le libéralisme politique interdit toute tyrannie particulière, le socialisme s'oppose à toute propriété particulière. De même que, pour le premier, l'Etat doit absorber tout le pouvoir, pour le second, l'Etat doit absorber toute la propriété. Si le libéralisme, comme nous l'avons vu, aboutit à la servitude universelle, le socialisme aboutit à la *gueuserie universelle*. Il veut que la majorité des citoyens, lésés par une minorité, abolissent l'Etat actuel et lui substituent un état de bien-être général. Notre dignité ne consiste pas à être des citoyens, fils égaux de l'Etat, mais elle consiste à exister les uns pour les autres, à travailler les uns pour les autres : notre dignité véritable est notre qualité d'ouvriers. Le travail accompli pour la communauté créera la valeur, et, comme tous les citoyens seront obligés de travailler pour la communauté, leur salaire sera nécessairement égal. Le travailleur actuel, fabriquant éternellement la même tête d'épingle, faisant éternellement passer le même fil de laiton à la même filière, est un manœuvre que son travail ne peut qu'écœurer. Il ne crée rien de complet, il est employé, exploité, par un autre. Tous les plaisirs supérieurs lui sont interdits, toute culture lui est fermée. Les prolétaires ne pouvaient supporter leur misérable existence que tant qu'ils étaient chrétiens et qu'ils entrevoyaient dans l'au-delà une vie meilleure qui les compenserait de leurs misères d'ici-bas. Mais le libéralisme bourgeois est venu prêcher l'évangile de la jouis-

sance et proclamer que ce ne sont pas la foi et la pauvreté, mais l'instruction et la richesse qui constituent le bonheur véritable. Les prolétaires n'ont pas demandé mieux que de les en croire. Ils ont appris à maudire un état social où un coup de hasard peut faire perdre leur pain à des milliers d'ouvriers. La concurrence, principe économique, n'est qu'un jeu de hasard, qu'une loterie : c'est un hasard qu'un concurrent ne se heurte pas à un rival plus riche, plus adroit ou mieux doué. Le rêve des socialistes est de créer un ordre nouveau qui rende impossibles les fluctuations économiques et affranchisse les travailleurs du hasard. Les socialistes n'envisagent les individus que comme travailleurs. Ils exigent le travail et la même quantité de travail de tous, ils font de tous des ouvriers, des serviteurs de la Société. La Société remplace chez eux l'Etat : elle est à leurs yeux, un principe religieux, quelque chose de sacré — un fantôme nouveau.

Contre le socialisme enfin se dresse le libéralisme humanitaire. D'après lui, la fin que poursuivent les socialistes est intéressée et égoïste. Ils ne se préoccupent que du bien-être. Ils veulent que tous puissent manger à leur faim et boire à leur soif. Ces préoccupations sont indignes de l'homme qui ne doit songer qu'à sauvegarder sa dignité d'homme. Il faut, pour être vraiment homme, effacer toutes les marques particulières, abolir toutes les distinctions de race, de religion, de caste, de classe, et ne rien conserver de spécial et de privé. Les questions de droit, de propriété, de concurrence, sont des questions inférieures. Il faut que toutes les opinions individuelles deviennent impersonnelles et que toutes les fins particulières s'évanouissent en face de la sublime idée de « l'humanité ». Si l'Etat bourgeois réclame des citoyens et le socialisme des ouvriers, les libéraux humanitaires n'ont affaire qu'à des hommes, libres intellectuellement et spirituelle-

ment. L'homme, en effet, est avant tout Esprit et, partant, toutes les puissances surnaturelles, mais aussi toutes les puissances animales auxquelles on a voulu l'asservir doivent être détruites. Le travail, préconisé par les socialistes, n'aura de valeur que s'il sert l'évolution historique, c'est-à-dire s'il est humain. Il ne faut travailler ni pour satisfaire ses besoins, ni pour acquérir du loisir, mais pour y trouver du plaisir et pour développer et réaliser grâce à lui l'humanité. Aussi le véritable, le seul travail digne de ce nom est-il le travail de l'Esprit qui met en œuvre toutes les forces matérielles de l'univers, qui analyse et dissèque incessamment et qui critique toujours à nouveau tous les résultats acquis. Le vrai travailleur sera l'Esprit inquiet, chercheur, critique qui extirpe tous les préjugés, fait tomber toutes les barrières et élève l'homme au-dessus de tout ce qui pourrait le dominer. Le libéralisme humanitaire est la forme dernière et achevée du libéralisme. Il écarte et annihile tout ce qui sépare l'homme de l'homme et c'est en lui que se réalise le plus complètement le principe chrétien de la solidarité et de la fraternité humaines.

En résumé, le libéralisme politique donne à l'individu ce qui lui revient de naissance : la liberté de conscience, la propriété ; le socialisme ce qui lui revient comme ouvrier ; le libéralisme humanitaire ce qui lui revient comme homme tout court. Tous trois ont fait banqueroute. Sans doute, leur effort n'a pas été entièrement vain et leur triple idéal — l'abolition des Maîtres, la suppression des injustices de la propriété et l'établissement de l'athéisme — ne manque pas de noblesse. Mais, même réalisé, cet idéal serait illusoire. Les tyrans qu'ils prétendent supprimer ressuscitent dans leurs systèmes sous des formes nouvelles. Dans le libéralisme politique : l'Etat, dans le socialisme : la Société, dans le libéra-

lisme humanitaire: l'Humanité se dressent comme des idoles nouvelles asservissant l'homme comme avaient fait les divinités anciennes. Pour le libéralisme politique, l'individu n'est pas l'homme: sa personnalité n'a aucune valeur et il est dépourvu de toute volonté particulière. Pour les socialistes, l'individu ne *possède* rien d'humain: il n'y a plus mien ni tien. Pour le libéralisme humanitaire, l'individu doit être entièrement aboli: lui et sa propriété égoïste doivent faire place à l'homme véritable enfin découvert. En réalité, nous ne sommes pas plus avancés que nous ne l'étions au Moyen Age, que sous la domination de Descartes et de Hegel. L'homme moderne est, lui aussi, emmuré de toutes parts. « Torturé d'une faim dévorante, tu erres, en poussant des cris de détresse, autour des murailles qui t'enferment, pour aller à la recherche du profane. Mais en vain. Bientôt l'Eglise couvrira la terre tout entière et le *monde du sacré* sera victorieux.

III. — L'Affranchissement véritable : l'Association des Egoïstes.

I

Le monde du sacré sera victorieux! Victorieux de qui? Victorieux du Moi, de mon Moi à Moi, tel qu'il vit dans mon corps et dans mon âme, tel qu'il aime et qu'il hait, qu'il exulte de passion heureuse et qu'il frissonne d'angoisse, esclave de ses désirs et maître de sa volonté, ange et bête tour à tour et tout à la fois, faible et vacillant dans sa grandeur et grand au milieu de sa faiblesse — mon Moi inexprimable, ineffable, incompréhensible! C'est lui, l'éternel

vaincu. C'est à lui qu'on a donné la chasse infatigablement. C'est lui dont on a sans cesse étouffé le cri ardent, dont on a tenté de tuer la spontanéité, qu'on a travaillé à émasculer et à châtrer.

La religion est venue et lui a dit : « Il faut que tu te courbes devant Dieu et que tu t'oublies pour adorer la puissance suprême. Il faut que tu extirpes toutes les appétitions de ton corps, que tu l'endormes par tes prières, que tu l'énerves par des mortifications pour que, au jour suprême, ton âme, portée par sa pureté, puisse s'envoler vers les espaces célestes. »

Et la philosophie est venue et a dit au Moi : « Tes manifestations sont diverses. Tu as des sensations, des sentiments, des passions et des pensées. Sensations, passions et sentiments sont condamnables, doivent être soumis à la pensée, ne sont, à vrai dire, que des modifications de la pensée. Tu n'es vraiment toi que quand tu penses, tous les idéals que conçoit ton esprit doivent t'être sacrés et tu dois consacrer ta vie à les servir. »

Et le libéralisme, sous ses formes diverses, a dit au Moi : « Ton Moi particulier n'a aucune valeur. Il n'existe véritablement que par et que dans d'autres Moi avec lesquels il forme une nation, une société, un Etat. C'est à cette nation, à cette société, à cet Etat que tu as le devoir de sacrifier ton être tout entier, et c'est seulement comme citoyen, comme ouvrier, comme homme en général, que tu as des droits. » De toutes parts donc, on a enseveli le Moi sous l'Idée. Quoi d'étonnant s'il est paralysé et agonisant?

Mais cette paralysie n'est qu'apparente, cette agonie est factice. Le Moi est mort? Vive le Moi! Je n'ai qu'à rentrer en Moi-même, qu'à secouer énergiquement le joug de l'Esprit, qu'à briser seulement la chaîne de l'Idée et je suis sauvé. Je me palpe, je m'écoute, je me sens! Je suis toujours le Moi

unique, incomparable, tout-puissant où nul ne peut entrer, que nul ne peut pénétrer, dont nul ne peut s'emparer : je suis Moi, l'Unique, *Mon* pouvoir, *Ma* propriété ! Le réseau d'idées fixes, le tissu de principes, la toile de dogmes dont les religions et les philosophies ont enveloppé mon Moi, je ne les combattrai pas par d'autres idées fixes, par des principes contraires, par des dogmes opposés ! Je ne suis le champion d'aucune idée ! Le Moi dont je pars et auquel j'aboutis n'est pas une pensée : la toute-puissance de l'Esprit se brise contre le Moi, l'innommable ! Pour me débarrasser de tous les fantômes dont on a tenté de m'épouvanter, je n'ai qu'à les secouer d'un geste. « Un haussement d'épaules me rend le service de la réflexion la plus laborieuse ; je n'ai qu'à allonger mes membres pour dissiper l'angoisse des pensées ; un saut écarte le cauchemar du monde religieux, un cri d'allégresse jette à terre l'idée fixe sous laquelle on me faisait plier durant tant d'années. » La lutte de la pensée contre la pensée est insoluble. Il arrive toujours un moment où il faut qu'un principe autre intervienne pour départager les adversaires, où la force est appelée à prononcer en dernier ressort.

J'oppose donc hardiment le Moi, dont je suis le créateur et le propriétaire, son unicité, son individualité, sa puissance sans bornes, sa jouissance absolue de lui-même au monde factice dans lequel on m'a fait vivre. Il a eu, ce monde, pour mission principale de donner à mon Esprit la liberté à laquelle il aspire. Mais ce n'est pas mon Esprit seul qui a des aspirations : mon nez est tenté par l'odeur de ce rôti succulent, mon dos par le duvet de ce coussin moelleux et mon corps aspire à la liberté de s'emparer de ces biens. Mais leurs possesseurs ne consentiront pas à me les abandonner, chacun étant à lui-même le plus proche ? Il faut alors que je m'en empare, que j'en fasse Ma propriété. Le Moi n'a pas

besoin d'être libre seulement, il aspire à devenir *propriétaire* (*Eigener*). On peut se libérer de bien des liens, du servage, de la monarchie, de l'aristocratie, de la domination des appétits et des passions, et même de la direction de sa propre volonté. Mais qu'en résulte-t-il? Plus le Moi conquiert de libertés, plus il voit se dresser de barrières qu'il lui reste à franchir. Car, quelques chaînes que l'homme réussisse à briser, il lui est impossible de les briser toutes. La liberté ne vit que dans le royaume des rêves. L'individualité, au contraire, est la chose la plus réelle et la plus certaine : elle est tout mon être, elle est mon Moi véritable. Je ne suis libre que de ce dont je me suis libéré. Je ne suis propriétaire que de ce dont je me suis emparé. Mais je suis toujours à moi, je m'appartiens toujours à moi-même. Dès que je suis asservi, je ne suis plus libre, mais je reste à moi-même, même asservi, parce que nul ne peut s'emparer de moi, parce que je saisis l'occasion prochaine pour terrasser mon maître. « Tandis qu'il me torturait, je n'ai pas cessé de m'appartenir : ce sont mes os qu'il a torturés, c'est moi qui soupire et me prouve ainsi que je suis encore en moi et à moi. » L'Esprit veut s'affranchir? Mais de quoi? De la foi religieuse, de la loi morale, de la loi civile? En aucune façon. Les luttes pour la liberté visent toujours des libertés déterminées et restreintes : le croyant veut se libérer non de la foi, mais du catholicisme, le citoyen, non de la bourgeoisie, mais de l'arbitraire des princes : le comte de Provence et Metternich eux-mêmes, ont parlé, de la meilleure foi du monde, des libertés qu'ils avaient le dessein d'octroyer à leurs sujets. L'aspiration vers une liberté déterminée implique toujours la perspective d'une domination nouvelle : la Révolution a tendu vers la tyrannie de la loi, le socialisme tend vers la tyrannie de la collectivité, l'humanitarisme vers la tyrannie de l'homme en soi. La

liberté n'est souhaitable que complète et la liberté absolue, tout le monde l'accorde, est un idéal irréalisable.

Puis, pourquoi aspirez-vous à la liberté et y renoncez-vous dans certains cas? A cause de vous, par amour de votre Moi! Mais pourquoi alors ne pas faire franchement de ce Moi le centre de votre effort? Pourquoi, au lieu de vous préoccuper de Dieu, de la conscience, de la loi, du monde, ne vous en tenez-vous pas à votre Moi, n'en extrayez-vous pas tout ce qui est en lui, ne l'amenez-vous à la lumière, ne le révélez-vous pas à lui-même?

A cette question, vous répondez humblement: « Que suis-je pour devenir le principe de mes actions? Un abîme d'instincts sans freins et sans lois, de désirs et d'appétits incohérents, de passions sauvages et mauvaises, un chaos inextricable sans lumière et sans étoile. Comment agir sans la loi de Dieu et de la morale, sans la voix de la raison? Mes passions m'entraîneraient aux pires folies. »

Ainsi chacun se croit le Diable et se craint et se méprise. Perdus de religiosité, nous redoutons notre Moi dès qu'il se dresse devant nous dans sa nudité et dans sa force primitives. Si quelqu'un proclamait pourtant que l'obéissance à Dieu, à la conscience, au devoir, à la loi est une chimère bonne à effrayer les enfants! Si quelqu'un vous disait pourtant: « N'en appelez pas aux prêtres, aux parents, aux hommes de loi, car ce sont là les séducteurs et les corrupteurs de la jeunesse, qui sèment à pleines mains l'ivraie du mépris de soi et de la vénération des fantômes, qui envasent les jeunes cœurs et abêtissent les jeunes cerveaux! » Si quelqu'un vous demandait pourtant pourquoi vous suivez les lois divines et les lois humaines? Que répondriez-vous? Si vous êtes sincères, vous conviendrez que c'est toujours par amour de vous. Si l'on vous démontrait que le culte de Dieu et l'obéissance aux lois

vous sont nuisibles, vous les rejetteriez, comme les Romains ont rejeté les Dieux antiques, par amour de vous, par égoïsme. C'est cet *égoïsme* de l'individu qui a fondé toutes les libertés nouvelles, c'est l'individualité — dont le génie est la plus haute expression — qui est l'élément créateur de l'humanité. Si tu veux être libre, ose aller jusqu'au bout de ton désir. Qui veut devenir libre? Moi et toi. De quoi? De tout ce qui n'est pas Moi ou toi. Une fois libéré de tout ce qui pèse sur mon Moi, de tout ce qui en enveloppe et en étouffe l'essence, il ne reste que le Moi. A ce Moi, la liberté ne peut rien ajouter ni rien retrancher. La liberté attise ta colère contre tout ce que tu n'es pas, contre tout ce que tu n'as pas. L'égoïsme t'appelle, au contraire, à la jouissance de toi-même. Le rêve chrétien de la liberté te dit : « renonce à toi-même », la réalité de l'égoïsme moderne te crie : « reviens à toi-même ». Tandis que le libéral est en mal de liberté, l'égoïste est libre de naissance. Echappez aux ténèbres où des milliers d'années de civilisation vous ont plongés! Devenez des Moi tout-puissants, des égoïstes dédaigneux de toute hypocrisie! Car vous avez toujours été des égoïstes, mais des égoïstes honteux, des égoïstes dupes de vous-mêmes. Les religions les plus pures vous ont toujours prêché la satisfaction d'un de vos appétits, l'appétit de la félicité. L'individualiste vous convie à la satisfaction de toutes vos énergies à la fois. L'égoïste vous appelle à la conquête du monde. Dès que vous avez pris conscience de votre toute-puissance, vous n'avez qu'à vous approprier ce que vous convoitez par la persuasion, par la prière, par la force, par l'hypocrisie. Vous êtes maîtres des moyens que vous voudrez employer. Et si vous répugnez à l'hypocrisie, dites-vous que, dans la vie que vous menez, vous en usez incessamment. Vous aspirez à la liberté? Dites-vous alors que votre liberté est diminuée dès que vous vous aban-

donnez en face d'un autre, dès que vous cédez, dès que vous vous désistez, vous vous rendez, vous vous soumettez, dès que vous renoncez à vous-même. Imposer votre Moi à tout ce qui prétend le dominer, voilà ce que vous devez faire, voilà ce qu'ont fait de tout temps les natures énergiques. « Ils ont dit au soleil : arrête-toi. Ils ont mis la cognée au tronc des arbres sacrés et les esclaves s'étonnèrent qu'aucun feu sacré ne vînt les dévorer. Ils ont précipité le pape de son trône, ils ont mis fin au règne de la grâce de Dieu et les « asservis » croassèrent et se turent. » Ma liberté n'existe que si elle est devenue ma puissance. On en vient plus loin avec un bras puissant qu'avec un sac plein de droits. On demande aux princes d'émanciper leurs peuples? Les fous qui ne s'aperçoivent pas qu'on ne peut pas octroyer la liberté et qu'il n'y a de liberté que celle que l'on prend : agissez comme des hommes émancipés et vous le serez !

D'après la conception libérale de l'Etat, je ne vaux que comme membre de la famille humaine : mon Moi réel avec ses sentiments, ses passions, ses pensées particulières est une chose absolument privée à laquelle personne ne s'intéresse. Or, la qualité d'homme est bien l'une de mes qualités : je suis homme comme je suis un être vivant, un Européen, un Berlinois ou un Parisien. Mais elle n'épuise en aucune façon mon Moi inépuisable. Or, l'Etat exige qu'en ma qualité d'homme, je subordonne mes desseins particuliers au bien de la communauté, que je sacrifie mon Moi à la société, à la nation, à l'Etat. Mais Moi je réponds : « Que m'importe à moi, égoïste, le salut de la société humaine? Je ne lui sacrifie rien et je ne lui demande rien non plus ! Vous m'offrez de supprimer toute inégalité, toute distinction et d'abolir tous les droits qui ne seraient pas les droits de l'homme? Mais je ne veux, moi, ni droit ni distinction. Je ne me tiens pas pour

quelque chose de supérieur, mais pour quelque chose d'unique. J'ai bien des analogies apparentes avec mes semblables, mais, au fond, je suis incomparable ! Ma chair n'est pas leur chair, mon esprit n'est pas leur esprit! Aussi refusé-je de m'oublier pour les autres : les autres — la Nation, la Société, l'Etat — ne sont pour moi qu'un moyen dont je me sers. Je les convertis en ma propriété et en mes créatures, je les détruis et je mets à leur place l'*association des Egoïstes*, c'est-à-dire une association de Moi en chair et en os, se préférant à tout et n'ayant aucune envie de se sacrifier à cet homme générique qui est l'idéal du libéralisme. Cet homme-genre n'est évidemment qu'un concept, qu'une Idée, qu'un fantôme : le Moi véritable est sans genre, sans norme, sans modèle, sans lois, sans devoirs et sans droit. »

Le droit ? Ce qu'on appelle ainsi n'a jamais eu de sens pour l'Egoïste. Tout droit établi est un droit étranger, un droit octroyé. Or, le fait que j'ai raison ou tort est absolument indépendant de l'approbation des fous et des sages. Le seul juge de mon droit, c'est moi-même et, seule, ma puissance peut m'en conférer un. Ce que j'ai la force de faire, j'ai le droit de le faire. J'ai le droit de renverser Zeus, Jehovah, Dieu, si je le puis : si je suis impuissant contre eux, ce sont les Dieux qui auront contre moi droit et puissance. La seule chose que je n'ai pas le droit de faire, c'est ce que je ne fais pas de propos délibéré, c'est-à-dire ce à quoi je ne m'autorise pas moi-même. La force prime le droit et c'est justice. Les communistes prétendent que le travail égal donne droit à des jouissances égales. Il faut dire simplement : la jouissance égale donne droit à la jouissance égale. Jouis et tu es autorisé à jouir. On parle beaucoup des droits innés : nous sommes, par droit de naissance, égaux à tous les autres hommes. Mais qui ne voit que cela n'est vrai que pour les nouveau-nés. Dès que nous

grandissons, nous ne sommes plus les enfants des hommes, mais les enfants de notre propre création et nous acquérons des droits qui sont supérieurs à tous nos prétendus droits innés. Des juges, établis par l'Etat, sont chargés de décider si les droits que nous avons su acquérir sont légitimes ou non : s'ils les estiment illégitimes, ils nous infligent des peines, et, par une ironie délicieuse, on appelle ces châtiments le droit du criminel — comme si l'impunité n'était pas son droit aussi. Si quelqu'un s'expose au danger et succombe, nous disons que c'est justice. Mais si sa puissance l'emporte, c'est justice aussi. Il est juste qu'un criminel porte la peine de ce qu'il a risqué : mais le châtiment que nous lui infligeons n'est pas *son* droit, mais le nôtre. Notre droit réagit contre le sien et il a tort si nous avons le dessus. Moi, possesseur et créateur de mon droit, je ne reconnais comme source du droit ni Dieu, ni l'Etat, ni la Société : il n'y a de droit qu'en moi-même et par moi-même.

C'est la loi qui formule le droit. Quelque origine sacrée qu'on ait voulu lui assigner, toute loi, que ce soit une loi éthique ou une loi politique, est toujours l'expression d'une volonté, d'un ordre. Or, personne n'a d'ordre à me donner, pas plus un particulier que l'Etat, malgré la prétention qu'il affecte de tout légiférer.

II

L'Etat, voilà le grand ennemi, voilà l'éternel tyran du Moi. Sa grande préoccupation c'est que personne n'ait de volonté particulière, car il sait bien que si tous en avaient une, ils commenceraient par supprimer l'Etat. Aussi ne peut-on concevoir d'Etat sans servitude : il faut que, de par son essence, il

tente de devenir maître de tous ses membres. Ma volonté à moi est essentiellement destructrice de l'Etat, quelle qu'en soit la forme, qu'il soit despotique ou libéral, qu'il n'y ait qu'un despote ou que ce soit la nation tout entière qui soit le despote. Même si l'Etat était formé par le concert unanime des volontés particulières, ma volonté ne s'en rebellerait pas moins, car elle serait comme paralysée. Moi, créateur de ma volonté, je ne pourrais plus en disposer librement, je serais arrêté, fixé, figé. Parce que, hier, j'ai été fou ou sage, je serais obligé de le rester toute ma vie durant. Dans la meilleure forme de l'Etat, je serais esclave de moi-même. Or, je n'admets aucune forme de l'esclavage, pas plus celui d'autrui que le mien propre. Je ne reconnais aucun devoir, je ne me lie pas ni ne me laisse lier. Mais, direz-vous, on te liera, des forces étrangères brideront ta volonté. Personne ne peut brider ma volonté, et, quelle que soit la violence qu'on me fasse, je reste toujours libre de ne pas vouloir : l'univers tout entier aurait beau m'accabler et m'écraser, il est impuissant contre l'indomptable énergie de mon vouloir. Mais, insisterez-vous, si toute volonté particulière était libre, si chacun pouvait faire ce qui lui plaît, le monde deviendrait un chaos inextricable. Mais qui vous dit que chacun peut faire ce qui lui plaît ? A quoi bon êtes-vous là, vous ? Etes-vous obligés de supporter qu'on vous fasse quoi que ce soit ? Défendez-vous et l'on ne vous fera rien. Si votre ennemi veut briser votre volonté, c'est affaire à lui et à vous. Traitez-le comme ennemi. Si vous avez derrière vous des milliers d'êtres pensant comme vous, votre victoire sera facile et nul Etat ne pourra vous résister : son droit, sa force à lui, viendra se briser contre votre droit, votre force à vous. L'Etat appelle crime votre droit, votre force, et il a raison : c'est par le crime seulement que l'individu brise la force de l'Etat et démontre

que l'Etat n'est pas au-dessus de lui, mais que, lui, est au-dessus de l'Etat. Le Moi indomptable — et nous le sommes tous de naissance et le restons tous dans notre for intérieur — c'est le criminel incorrigible, qui agit d'après son audace, sa volonté, son absence de scrupules et son courage. Le prêtre et le policier reprochent à l'égoïste de toucher à ce qui ne lui appartient pas ! Mais ces reproches n'atteignent pas l'égoïste. Parlez-lui comme à un égoïste et faites-lui honte de ne vous avoir pas méprisés assez, vous et tout ce qui vous appartient ! Mais vous ne pouvez lui parler ainsi, vous n'êtes pas aussi grands qu'un criminel, vous ne savez pas qu'un Moi indépendant ne peut cesser d'être criminel, qu'il passe sa vie à profaner, à transgresser. Le concept du crime est un fantôme fait pour effrayer des enfants. L'Etat veut niveler tous les individus et ne tenir compte que de ce qu'il y a en eux d'identique : il veut enfermer juifs et chrétiens, catholiques et protestants, bourgeois et prolétaires dans le même étouffoir. Mais il y a une opposition que jamais il ne pourra faire cesser, c'est l'opposition de mon Moi à ton Moi, de l'Unique que je suis à l'Unique que tu es. Comme Unique, tu n'as plus rien de commun avec un autre et partant plus rien non plus qui t'en sépare. Nous sommes des grandeurs incommensurables. Mon Moi égoïste fait effort pour manifester toutes ses énergies, pour déployer tous ses pouvoirs, pour vivre toute sa vie. Fais-en autant. Je ne réclame pas d'autre droit : mon droit est ma puissance, comme ta puissance est ton droit.

III

L'Unique refuse donc de se vouer à l'Etat, de se sacrifier à la société, de se laisser englober dans un parti, de se laisser

tailler par les ciseaux de la civilisation, de se laisser abêtir par l'éducation officielle, de servir d'instrument commode à l'intérêt général, de devenir un membre utilisable de la communauté. Ses droits et ses devoirs sont limités par sa puissance : tout ce que sa puissance peut lui conquérir est sa *propriété*. Le rêve de l'Etat libéral est de garantir à tout citoyen une propriété, quelque petite qu'elle soit. Plus il y aura de petits propriétaires, plus l'Etat comptera d'hommes libres et de bons patriotes. Il s'imagine que tous ces propriétaires se garantiront réciproquement leur quote-part de propriété. Mais il n'en est rien. Les petites propriétés sont continuellement absorbées par les grandes et les « hommes libres et les bons patriotes » deviennent des prolétaires. Si les petits propriétaires avaient compris que la grande propriété est, elle aussi, à eux, ils ne s'en seraient pas exclus eux-mêmes par leur respect et ils n'en auraient pas été exclus La propriété, entendue comme l'entendent les libéraux bourgeois, mérite toutes les attaques des communistes. S'il ne nous plaît plus de laisser aux propriétaires leurs terres, nous nous unirons dans le but de les en dépouiller ; nous formerons une association qui s'en rendra maîtresse et les propriétaires fonciers seront expropriés par les *Vainqueurs*. On peut imaginer ces vainqueurs comme une association embrassant l'humanité tout entière, l'humanité non comme une Idée, mais comme une collection d'êtres particuliers et réels. Et ces particuliers associés useront de la terre aussi arbitrairement qu'un propriétaire particulier. Sous quelque forme qu'on l'imagine, la propriété sera toujours exclusive. Si la société fait des terres un bien commun, chacun en aura un lot et ce lot sera sa propriété : à chacun appartiendra et doit appartenir ce qu'il peut conquérir. Le propriétaire véritable n'est ni la nation, ni l'Etat, ni la société, ni l'homme, ni Dieu,

— comme l'imagine Proudhon — mais l'individu. Les socialistes, en faisant voir que, dans le système de la libre concurrence, les moyens de la concurrence ne sont pas libres, demandent que ces moyens soient fournis à tous. Ils substituent à l'argent la force du travail. Le travail, disent-ils, est ta fortune : tu es propriétaire de ce que tu as travaillé et non de ce dont tu as hérité. Mais le travail est-il vraiment ma seule, ma principale puissance? Et le socialisme ne s'engage-t-il pas à entretenir les malades, les enfants, les vieillards, c'est-à-dire les incapables de travail? Au fond, ma propriété est tout ce dont je suis capable, et si ma capacité est plus grande que celle de mes compagnons, je mérite et j'obtiendrai un salaire plus élevé. Si je puis récréer et enthousiasmer par mon art, par ma science, par ma puissance, des milliers d'êtres, ils m'en récompenseront. Si, toi, tu ne sais intéresser personne, tu mourras de faim. N'est-il pas juste que moi, le multipuissant, j'aie plus que l'impuissant? Ne dois-je pas saisir à pleines mains ce qui est à ma portée, au lieu d'attendre le lot que me vaudra un partage égal? Mon pouvoir ne consiste pas seulement dans mon travail. Je mets dans tout ce que je fais mon unicité. Faites des taxes pour la moyenne des travaux humains. Mettez vos forces en commun pour réduire ces travaux à leur minimum et pour produire au meilleur marché possible les moyens de subsistance indispensables. Créez des boulangeries et des boucheries communes au lieu de vous laisser exploiter par la concurrence des intermédiaires. Mais réservez un préciput à l'Unique et à son pouvoir unique.

Le communisme a donc dit certaines vérités. Il est bon que nous nous unissions pour les travaux nécessaires à la vie humaine, de façon qu'ils n'absorbent plus tout notre temps et toute notre pensée. Il est nécessaire que les prolétaires

prennent conscience de leurs prérogatives. Il viendra un jour où les subordonnés feront payer à leurs maîtres leur subordination. « Si vous jouissez de vos biens, diront-ils, c'est que nous vous le permettons. Nous vous laissons vos richesses, mais payez-nous notre condescendance. Vous mangez des huîtres et nous des pommes de terre. Les huîtres ne nous appartiennent-elles pas aussi bien qu'à vous? Nous travaillons pour quelques sols durant douze heures. Si vous n'évaluiez pas si grassement votre travail, le nôtre serait mieux rétribué. Si vous faites un travail qui nous paraît dix ou cent fois plus précieux que le nôtre, vous aurez un salaire dix ou cent fois supérieur au nôtre. Mais, nous aussi, nous comptons faire des travaux que vous aurez à mieux rétribuer. Nous ne voulons pas recevoir d'aumônes, mais nous ne voulons pas non plus vous en faire! Pendant des siècles, nous vous avons fait la charité par sottise et nous avons donné au Maître ce qui n'était pas au Maître. » « Tu as une propriété de 1,000 hectares. Moi, je suis ton journalier et je demande dorénavant 1 thaler par jour au lieu de quelques pfennigs. Mais alors, répond le propriétaire, je prendrai un autre journalier. Oui, mais tu n'en trouveras pas ! »

Aussitôt intervient l'Etat pour me démontrer que des coalitions comme celle que je propose frustreraient les propriétaires de ce qui leur appartient et qu'il a le devoir de les protéger. Mais en vertu de quel droit le propriétaire possède-t-il ce qu'il possède? On dit que ce lopin de terre est à lui, qu'il est sa propriété juridique. Il a été la propriété de ses ancêtres qui l'ont acquis par leur pouvoir. Mais vous oubliez qu'il faut que ce pouvoir persiste pour que le droit continue à valoir, que cette terre n'est pas quelque chose qui existe en soi, mais qu'elle n'existe que par le Moi puissant qui l'a conquise la première fois. La puissance devient une chose en

soi, qui continue à exister quand depuis longtemps elle n'est plus en mon pouvoir, et c'est cette puissance transformée en fantôme qui devient Droit, qui survit au Moi puissant et devient héréditaire. Les choses n'appartiennent plus à un Individu, mais au Droit. Et ce Droit n'existe que parce que l'ensemble des individus qui constituent la nation unissent leur pouvoir pour garantir sa propriété à l'impuissant. Mais si l'ensemble des citoyens enfin éclairés leur retiraient leur concours, le droit et la propriété auraient cessé d'exister.

Mais vous n'avez pas le droit de retirer ce concours, répond l'Etat, vous avez le devoir de secourir et d'aimer vos semblables! Voici venir la grande loi d'amour, la grande enjôleuse, la grande endormeuse de l'humanité. Chaque homme, proclame-t-elle, doit aimer quelque chose qu'il mette au-dessus de lui-même. Tu dois te préférer la patrie, la société, l'humanité. Et cet amour n'est pas un don gratuit que nous faisons à qui bon nous semble, mais il devient un commandement, un ordre, un devoir, il n'est plus ma propriété. L'amour, proclame l'altruiste, est un instinct naturel de l'homme ; il lui est naturel et nécessaire de se préoccuper de ses frères en vie, de mettre les jouissances qu'il leur procure au-dessus de toutes ses jouissances personnelles. Sans doute, répond l'égoïste, je puis sacrifier à un autre d'innombrables jouissances, et m'en refuser d'innombrables pour lui et lui abandonner ce que j'ai de plus cher et risquer pour lui ma vie, mon bonheur, ma liberté. C'est ma joie et mon bonheur que de me repaître de son bonheur et de sa joie. Mais il y a une chose que je ne puis sacrifier à personne, c'est mon Moi. Je reste égoïste et je jouis de celui que j'aime. Si je lui sacrifie tout ce que, sans ma passion pour lui, je conserverais, c'est que ma passion pour lu est plus intense que toutes les

autres. L'égoïste aime les hommes, parce que son amour le rend heureux, parce que d'aimer lui est naturel et nécessaire. Il compatit à toutes les misères des êtres humains, parce qu'en prenant conscience de leurs tortures, il les fait siennes. Mais cet amour est tout gratuit. Je ne dois rien à l'objet de mon amour; il est mon objet et ma propriété. L'amour de l'égoïste émane de l'égoïsme, coule dans l'égoïsme et s'y perd. Mais cet égoïsme n'est pas celui que flétrissent les hommes bien pensants : la préoccupation du vil intérêt, l'amour du gain, la satisfaction des appétits bas. Car celui qui n'agit qu'en vue du gain et de ses passions, est l'esclave de ce gain et de ces passions : c'est un esclave et non pas un Maître, comme l'égoïste véritable et digne de ce nom.

IV

Me voici donc, Moi égoïste, libéré de tous mes liens et de toutes mes attaches! Je n'ai plus à me chercher : je me suis trouvé! Je me possède et je fais de cette possession ce que je fais de toute autre : j'en jouis! J'emploie tout mon Moi à jouir de Moi et à jouir de l'univers, à manifester toutes mes forces, à mettre en œuvre toutes mes énergies, à réaliser toutes mes virtualités. Ce n'est pas une mission que je remplis, c'est l'acte naturel auquel je me livre depuis que mes yeux s'ouvrent à la vie jusqu'au moment où j'entre dans le néant. Je suis dans le présent et non dans l'avenir, joyeux ou peiné, enfant ou vieillard, rempli de certitude ou mordu de doutes. Je ne suis pas un être possible, concevable, un idéal, mais une réalité et je me soucie peu de tous les rêves qu'ont rêvés les hommes sur tout ce que je pourrais devenir. Ce n'est pas à dire pourtant que je veuille revenir à

l'animalité. L'homme est un homme et non un animal et je ne veux me frustrer d'aucun des biens que la civilisation m'a conquis. Ces biens sont considérables. La civilisation nous a faits maîtres de nos instincts aveugles et maîtres aussi de la nature rétive : la terre et les mers et les astres sont obligés de nous rendre des comptes. Si j'ai su dominer ces forces étrangères, à plus forte raison pourrai-je maîtriser tout ce qui est en moi. La première et essentielle manifestation de mon Moi est la volonté. Tout jugement que je formule est une création de mon vouloir : tous les prédicats que j'ai attribués aux objets, sont mes jugements, c'est-à-dire mes créations. S'ils veulent se détacher de mon Moi et m'en imposer, je n'ai qu'à les réduire en leur néant : Dieu, le Christ, la Trinité, la Moralité, le Bien ne sont que des créatures. Il y a mille façons également justifiées de concevoir l'univers et Dieu. Ma pensée à moi est absolument étrangère à la Pensée en soi, à l'Idée absolue. Ma pensée ne me domine pas : elle est incessamment guidée, continuée, interrompue, modifiée par mon Moi. Je ne m'en laisse pas plus imposer par la Vérité que par l'Amour : je suis *survrai, überwahr*. Les vérités ne m'enthousiasment pas et ne me séduisent pas : ce ne sont que des mots qui ne sauraient me rendre heureux. J'ai besoin de vérités et de mots pour penser et pour parler, comme d'aliments pour manger. La Vérité n'a de pouvoir que parce qu'on y croit. Mais cette croyance est malaisée à déraciner. La critique souveraine, quelque dénuée de tout principe qu'elle se targue d'être, part, elle aussi, de prémisses qu'elle pose dogmatiquement : l'Etat, l'Homme en soi, l'Humanité, la Vérité. On appelle une pensée vraie, quand on se sent impuissant à la contredire, c'est-à-dire quand elle s'est emparée de vous, quand elle est devenue votre maîtresse. Or, pour l'égoïste, il n'y a pas de maître : lui seul est Vérité pour lui,

ou, du moins, il est plus que Vérité. Il n'aborde les représentations et les pensées que pour se les accommoder et se les approprier. Il veut s'orienter parmi elles et s'y mettre à son aise et il les appelle vraies, quand elles ne peuvent pas lui échapper, quand elles ne recèlent plus un seul coin qu'il n'ait pénétré, quand elles sont devenues sa propriété. Peu m'importe que mes vérités soient chrétiennes, humaines ou libérales, si elles réalisent seulement mon désir. Je change d'idées, d'intentions, de vérités, comme d'habits, dès qu'elles ont cessé de me plaire. Une fois que j'en suis là, je ne crains plus aucune pensée, quelque diabolique qu'elle puisse paraître, parce qu'il est toujours en mon pouvoir de m'en débarrasser. Comme propriétaire de mes idées, je les défendrai, mais c'est en souriant que je regarderai la bataille et c'est en souriant, si je suis vaincu, que je couvrirai de mon bouclier les cadavres de mes pensées.

Mon Moi se contentera-t-il de ce sourire ironique et solitaire? Répugnera-t-il à toute liaison? S'enfermera-t-il dans un isolement hautain et farouche? En aucune manière. L'état naturel de l'homme n'est pas l'isolement, mais la société. Nous naissons fixés par d'indissolubles attaches à un autre être. Le premier lien social est celui qui relie l'enfant à la mère. Puis, ces premiers liens se diversifient, se compliquent et se relâchent. L'enfant, devenu adulte, préfère à la société de ses parents, celle de ses pareils, et successivement il se donne à des amis, à un parti, à une famille nouvelle, à l'Etat, à la Société. L'égoïste, devenu conscient de son unicité, se débarrasse de toutes ces chaînes sociales. Il reconnaît la vanité de la Société, il sent lourdement peser sur lui le joug de l'Etat et il le brise, il refuse de se soumettre à la tyrannie d'un parti et même de la famille. Il remplace toutes ces formes de société, où règne toujours la contrainte, par la libre

association. Sans doute, l'association est aussi une espèce de société, mais c'est une forme plus souple, plus changeante, plus provisoire que la société proprement dite. Toute société a pour effet d'asservir notre personnalité. L'association nous frustre aussi de certaines libertés, mais elle nous en ménage d'autres, plus essentielles. Il n'y a pas de liberté absolue et tous les vivants sont astreints à certaines obligations. Mais, en tout cas, en s'associant, les Egoïstes échappent à la contrainte de l'Etat. Si l'association limite certaines de nos libertés, en tout cas, elle n'ose toucher à la plus essentielle de toutes, à l'autonomie de ma personnalité. Tandis qu'en me donnant à l'État, je lui abandonne la direction de mon esprit, j'accepte les articles de foi de sa légalité, je m'expulse de mon Moi pour mettre à ma place un Moi factice, l'association ne me demande aucun de ces sacrifices. L'association est toujours mon œuvre, ma créature et aucune auréole de sainteté ne la nimbe. J'y entre quand il me plaît et j'en sors quand elle a cessé de me plaire. Je sacrifie, en y entrant, une partie de mes libertés, mais ce sacrifice n'est pas définitif : je puis toujours me reprendre et j'ai la liberté d'attaquer l'association, une fois que je l'ai abandonnée. Le lien qui m'y rattache n'est ni un lien de sang, ni un lien moral qui me serait imposé : c'est moi qui le noue et moi aussi qui le dénoue.

Que fera cette association d'égoïstes? « Ce que fera un esclave quand il aura brisé ses chaînes, il faut l'attendre ! » Mais il ne faut pas trop en attendre. Ce que préparent les Uniques, ce n'est pas une révolution, mais une révolte. Toute révolution veut créer des institutions nouvelles. Les Uniques ne veulent d'aucune institution, ils prétendent s'instituer eux-mêmes. Jésus n'a pas été un révolutionnaire, un libéral : il a voulu qu'on laissât à César ce qui est à César et il n'espérait

rien d'une transformation politique. Ce fut un révolté qui s'est élevé au-dessus de tout ce qui paraissait sacré à ses concitoyens et qui s'est délié de tout ce à quoi ils étaient liés. Il en sera de même de la grande révolte des Uniques qui veulent briser la tyrannie du christianisme, sous quelque forme qu'il se dissimule dans le monde moderne. « L'Unique se ruera à travers les portes jusqu'au cœur même du sanctuaire de l'Eglise religieuse, de l'Eglise de l'Etat, de l'Eglise de l'humanité, de l'Eglise du Devoir, de l'Eglise de la loi. Il consommera le sacro-saint et le fera sien. Il digérera l'hostie et s'en sera affranchi! »

CHAPITRE V

EXAMEN DE *L'UNIQUE ET SA PROPRIÉTÉ*

L'exposition d'ensemble que je viens de tenter de l'*Unique et sa Propriété* a-t-elle réussi à en tirer toute « la substantificque mouelle » ? Je ne le sais. S'il n'est pas difficile, en effet, de se rendre maître de la pensée de Stirner, il est presque impossible de la résumer, tant elle est capricieuse, tant elle a des tours, des détours et des retours, tant elle se plaît aux voltes, aux voltiges et même aux cabrioles. Rien de plus déconcertant que le premier accès dans cette œuvre étrange. Stirner ne daigne pas nous renseigner sur l'architecture de son édifice ni nous fournir le moindre fil indicateur Les divisions apparentes du livre sont peu nombreuses et fallacieuses. De la première page à la dernière c'est une pensée *unique* qui circule, mais elle se segmente en une infinité de vaisseaux et d'artères et dans chacune d'entre elles court un sang si riche en ferments qu'on est tenté de les décrire toutes. Il n'y a aucun progrès dans le développement et les redites sont innombrables. On dirait d'un torrent qui essaie de se frayer un chemin à travers un amas de roches : il semble voler à travers l'espace, tant son cours est tumultueux, tant il soulève de bouillons et d'écume ; mais, en réalité, il

n'avance guère; il s'attaque avec acharnement à toutes les pierres de sa route, sans cesse il revient mordre et ronger les mêmes obstacles et sa force s'use tout entière dans cette lutte. Il faut un véritable courage intellectuel pour ne pas se laisser arrêter par cette bizarrerie, disons mieux, par cette absence de composition. Tout d'abord on croit avoir affaire à une collection d'essais mis bout à bout, à un peuple d'aphorismes, plus étendus que ceux de Nietzsche, mais aussi décousus et aussi bariolés. Mais si vous lisez ce livre plusieurs fois, si, après être entré dans l'intimité de chacune de ses parties, vous le parcourez d'ensemble, alors peu à peu les fragments se soudent les uns aux autres et la pensée de Stirner se révèle à vous dans toute son unité, dans toute sa force et dans toute sa profondeur.

La première impression que l'on éprouve une fois que l'on a saisi l'*Unique et sa Propriété*, est une impression esthétique. Impression de désolation, de bouleversement de mondes, d'universel cataclysme, de crépuscule de l'humanité. Toutes les assises de l'univers moral, politique et social, dans lequel vous avez vécu, vous les voyez s'écrouler autour de vous. Plus de devoir, plus de vertu, plus de droit, plus de loi, plus d'Etat, plus rien qui soutienne, qui étaie, qui abrite, qui protège ! L'homme, libéré de tout le leurre des religions, de toute l'hypocrisie des codes, de tout le mensonge des éthiques, se dressant dans toute la cynique nudité de son instinct primitif. Tout d'un coup, nous nous trouvons transportés, du parc à la française de la société actuelle, avec ses allées finement ensablées, ses arbres savamment taillés et élagués et ses promeneurs silencieux et endimanchés, au fond de la jungle, sans même « cette loi de la jungle » devant laquelle s'inclinent, d'après Kipling, les fauves qui la hantent. Et devant ces ruines de tout ce que nous avons cru solide, stable et éter-

nel, nous éprouvons le sentiment du morne désespoir qui glace le voyageur de la *Machine à explorer le temps*, lorsqu'il pénètre dans le palais lézardé où s'effritent, à peine reconnaissables encore, les conquêtes des civilisations.

Mais à cette impression esthétique nous ne devons pas nous arrêter. L'*Unique* est autre chose qu'un poème d'idées. Il y a là une philosophie ou tout au moins un effort vers une philosophie et cette philosophie est en train de conquérir nombre d'esprits cultivés, avant tout les artistes et les littérateurs. Si nous nous remémorons les principales thèses de Stirner, nous ne pouvons pas ne pas être frappés par d'indéniables assonances avec les idées qu'ont professées quelques-uns des plus grands esprits de notre temps. N'est-ce pas Ibsen qui dit que toute société, de par son essence intime, ne peut vivre que de mensonges et d'hypocrisie, que, dès que l'homme aliène quoi que ce soit de sa personnalité, il renonce à sa principale, à sa seule prérogative : à la libre disposition de lui-même, que l'Etat est la malédiction de l'individu dont il faut absolument se libérer [1]. Et le nom d'Ibsen évoque invin-

1. Il faut lire en entier les passages que voici des lettres adressées par Ibsen à G. Brandès : ils contiennent comme la quintessence de l'*Unique*. « Celui qui possède la liberté autrement que comme un idéal auquel il aspire, la possède comme une chose morte et privée d'âme : le concept de la liberté a cela de particulier que, tandis que nous nous efforçons de le réaliser, il ne cesse pas de s'élargir. Que si l'un des soldats de la liberté s'arrête au milieu du combat et s'écrie : « J'ai mis la main sur elle », il démontre qu'elle vient de lui échapper. Or, c'est précisément le fait de s'arrêter à une certaine étape donnée de la liberté qui est caractéristique pour nos Etats modernes ; et c'est là ce qui m'apparaît comme mauvais. Certes, cela peut être un bien que de posséder le droit du suffrage, le droit de voter le budget, etc., *mais à qui cela profite-t-il ? Au citoyen ? Non, à l'individu. Or, ce n'est pas une nécessité de la raison qui de l'individu fait un citoyen. Au contraire, l'Etat est la malédiction de l'individu. Il faut que l'Etat saute. Je veux participer à cette révolution. Que l'on ruine le concept de l'Etat, que l'on fasse du libre vouloir et de l'affinité spirituelle le lien unique de toute association — et se sera là le germe d'une liberté qui aura quelque portée. Modifier la*

ciblement celui du bizarre essayiste danois, Sören Kierkegaard, proclamant que chacun d'entre nous porte en lui « une âme de géant », que toute individualité est d'ordre divin et qu'il n'est qu'un seul absolu « le Moi dans son absolue validité ». Et nous nous rappelons en même temps avec quelle ferveur religieuse Emerson et Carlyle ont exalté les Moi héroïques, avec quelle merveilleuse fantaisie métaphysique Renan a défendu la cause de l'individualisme aristocratique, avec quelles admirables ressources dialectiques Proudhon a battu en brèche le concept de l'Etat, avec quel miraculeux enthousiasme lyrique, enfin, Nietzsche a prêché la religion du Moi.

Il y a donc dans les idées que Stirner a défendues plus « qu'une prédilection artistique ». Elles correspondent à des tendances réelles et profondes de l'âme moderne, tendances qu'il a incarnées plus radicalement, me semble-t-il, que Nietzsche lui-même. Si, lui aussi, est une façon de poète, la poésie, chez lui, réside tout entière dans la conception générale dont il part. Son hypothèse une fois échafaudée, il a tenté de lui donner un fondement psychologique et moral qui est le fondement même de tout individualisme anarchiste : c'est lui que nous allons étudier dans les pages qui vont suivre.

forme du gouvernement, n'est pas autre chose que de farfouiller parmi les rossignols d'une arrière-boutique. Un peu plus, un peu moins — tout cela est misérable... L'Etat a ses racines dans le temps, il y aura aussi son sommet. De plus grandes choses que lui tomberont. Toutes les formes religieuses tomberont. Ni les concepts moraux ni les formes d'art ne sont éternels. Lesquels d'entre eux avons-nous le devoir de maintenir ? Qui me garantit que, dans Jupiter, deux et deux ne font pas cinq ? »

I

Avant tout, il importe, pour juger Stirner avec équité, de le placer à son moment historique et dans le milieu intellectuel auquel il s'est violemment opposé, mais dont il a néanmoins subi profondément l'influence. Au premier abord, sans doute, la bataille acharnée qu'il livre à l'*Esprit* peut paraître bizarre et presque enfantine. On se demande s'il n'a pas été lui-même en proie à l'une de ces idées fixes qu'il est si prompt à découvrir et à dénoncer chez les autres, si l'*Unique* n'est pas le triomphe même de la *marotte* et de la *possession*. Mais si l'on considère Stirner pour ce qu'il est, c'est-à-dire pour l'Anti-Hegel, son acharnement contre l'*Idée,* contre la *Pensée,* contre l'*Esprit,* ne paraît plus ni vain, ni insensé. Il était nécessaire que cette bataille fût livrée. Il était urgent qu'on se révoltât définitivement contre le monstre de la dialectique qui menaçait de dévorer toute la nature et toute l'humanité, qui prétendait construire *a priori* tous les phénomènes de la vie et tous les événements de l'histoire au lieu de les étudier, qui se faisait fort de réduire l'homme tout entier à la seule logique et qui avait fini par nier toute spontanéité du sentir et toute efficacité du vouloir. Il était naturel qu'en face de l'Idée abstraite, anonyme, irresponsable, se levât l'individu réel et concret, se dressât le Moi indomptable, dans tout le mystère irrésoluble de son unicité. Sans doute, nous l'avons montré, cette révolte contre l'hégélianisme, Stirner n'a pas été le seul à l'avoir entreprise. Mais, on l'aura senti aussi, de tous les adversaires du Maître, il est le plus énergique et le plus pressant, celui dont l'âpre logique va le plus loin et la perspicace psychologie le plus profondément.

Stirner est l'Anti-Hegel : c'est donc là ce qu'il faut avoir sans cesse devant les yeux quand on le lit et qu'on le juge. Que le lecteur se rappelle la rapide caractéristique que nous avons tracée plus haut de l'hégélianisme. Le point de départ de toute cette philosophie, avons-nous dit, est la substance — l'être, l'absolu, Dieu — qui est en même temps sujet, c'est-à-dire qui se manifeste, se réalise, se développe. Cette substance-sujet est l'Esprit qui, tout en se développant d'après les lois de sa nécessité immanente, crée par et dans ce développement toute la réalité. Cette réalité n'existe donc que comme manifestation, que comme « moment » de l'Esprit, de la raison, et c'est pour cela que tout ce qui est, est raisonnable, et que tout ce qui est raisonnable, est. Le développement de l'Esprit consiste en ceci. Avant tout, l'Esprit se pose lui-même et c'est là le règne de la pensée pure, la sphère de la *logique;* puis, l'Esprit s'oppose à lui-même et c'est là le règne de la *nature;* enfin, l'Esprit revient à lui-même et c'est là le règne de l'*humanité*. Cet Esprit, revenu à lui-même, se développe à son tour, d'abord sous la forme d'un rapport avec lui-même, où la totalité idéale de l'Idée, c'est-à-dire ce qui constitue son concept, ne se réalise que pour lui et où son être consiste à être en lui-même, c'est-à-dire à être libre — et comme tel il est l'*Esprit subjectif;* ensuite, sous la forme de la réalité, en tant que monde qu'il a le devoir de produire et où la liberté existe en tant que nécessité — et comme tel il est l'*Esprit objectif;* enfin, dans l'unité en soi et pour soi, s'engendrant éternellement elle-même, de l'objectivité de l'Esprit et de son idéalité ou de son concept — et comme tel il est l'Esprit dans sa variété absolue, c'est-à-dire l'*Esprit absolu* [1]. L'Esprit subjectif maintenant est ou bien Esprit *en soi* ou Esprit immé-

1. *Encyclopädie*, édition Rosenkrantz (Kirchmann), 1882, p. 332.

diat, c'est-à-dire l'âme ou l'esprit de la nature et alors il est l'objet de l'*anthropologie ;* ou bien il est Esprit *pour soi* ou médiat, en tant qu'il se réfléchit en lui-même ou bien dans quelque chose d'autre, c'est-à-dire Esprit dans un état de rapport ou de particularisation, et alors il est l'objet de la *phénoménologie* de l'Esprit; ou bien, enfin, il est Esprit qui se détermine en lui-même, en tant que sujet pour soi, et alors il est l'objet de la *psychologie*[1]. Quant à l'Esprit objectif, il est l'Idée absolue n'étant qu'en soi ou la libre volonté qui se révèle ou bien comme immédiate, c'est-à-dire posée comme personne et manifestant son existence par le *droit,* ou bien comme réfléchie en elle-même, comme volonté particulière et subjective manifestant son existence par la *moralité* (*Moralität*), ou bien comme volonté substantielle, en tant que réalité conforme à son concept dans le sujet et totalité de la nécessité et manifestant son existence par la *Sittlichkeit* dans la famille, la société civile et l'Etat[2]. En dernier lieu enfin, l'Esprit absolu ou l'Esprit dans son identité, contemple en toute liberté son essence et alors il est *art,* représente pieusement cette essence et alors il est *religion,* ou conçoit et connaît cette essence par la pensée et alors il est *philosophie*[3].

Voilà le schème complet du système de Hegel. Mesurez la place qu'y peut tenir l'individu réel, concret, unique. Partis de l'être en soi, nous sommes obligés de parcourir les steppes infinis de la logique et le territoire illimité de la nature, avant de parvenir jusqu'à l'humanité qui, dans toutes ses manifestations, obéit à la marche fatale de l'Esprit dont elle n'est qu'une incarnation. Cette humanité, il est vrai, n'existe que

1. *Encyclopädie,* édition Rosenkrantz (Kirchmann), 1882, p. 334.
2. *Ibid.*, p. 414 et 415.
3. *Ibid.*, p. 466 et 467.

dans et par les individus dont elle se compose; mais elle leur est logiquement antérieure et supérieure, et les individus ne remplissent tout leur rôle que lorsque, prenant une conscience claire des fins poursuivies par l'ensemble dont ils font partie, ils s'efforcent de les réaliser et de s'identifier avec l'Idée. L'individu, sans doute, peut tenter de faire prévaloir sa nature particulière, telle que l'ont formée le milieu physique et anthropologique dont il relève, peut oublier combien infime est le rôle qui lui est dévolu et se révolter contre les forces, qui de toutes parts, l'enserrent et le limitent — forces de la nécessité, forces historiques, forces de l'Etat, toutes incarnations de l'Esprit absolu. Mais c'est là une présomption que l'Idée lui fait payer chèrement. Il semblerait vraiment, en lisant la *Phénoménologie de l'Esprit,* que Hegel eût prévu l'*Unique et sa Propriété.* Il y examine toutes les prétentions que l'individu peut faire valoir. Dans le domaine de la connaissance immédiate, tout d'abord, qui confère la certitude sensible, le *Moi* prend conscience d'un objet: un être particulier appréhende un objet particulier. Mais c'est là une première illusion : en y regardant de près, il n'y a ni connaissance immédiate, ni être, ni Moi particulier. En premier lieu, rien qu'en affirmant qu'un objet particulier *est,* nous le plongeons dans toute l'universalité de l'être en général. Puis, en disant qu'un objet *particulier* est, nous l'imaginons nécessairement comme persistant dans le temps et l'espace, comme participant, par conséquent, à toute la multiplicité et à toute la généralité de ceux-ci. Enfin, en disant qu'un *objet* particulier est, ou bien le Moi prétend que cet objet n'existe pas pour un autre Moi, et alors il n'y a pas de connaissance, ou bien il convient que cet objet existe pour tous les Moi, et alors le Moi particulier s'identifie avec tous les Moi. « En disant cet « ici », ce « maintenant » ou un objet particulier, je dis tous les « ici »,

tous les « maintenant », tous les objets particuliers, de même qu'en disant Moi, Moi particulier, je dis tous les Moi[1]. » Donc, même dans la connaissánce immédiate, il n'y a de particularité et d'unicité ni du côté de l'objet, ni du côté du sujet : le Moi particulier, isolé, unique, n'existe pas, et, ce qui le prouve irréfutablement, c'est qu'il est impossible même de l'énoncer, le langage, de par sa nature « divine », ne pouvant exprimer que du général. Il en est *a fortiori* de même dans les sphères plus élevées du connaître et dans la région de l'action. Je ne m'occupe que de cette dernière.

L'activité strictement particulière de l'individu vise à satisfaire les besoins qu'il a comme être naturel, comme particularité existante, *seiende Einzelheit*. Mais il lui est impossible de réaliser cette particularité sans le concours de l'ensemble auquel il appartient, sans toute la puissance du peuple dont il fait partie. « Le travail qu'accomplit l'individu pour satisfaire ses besoins, satisfait aussi bien les besoins d'autrui que les siens propres, et il n'arrive à la satisfaction de ses propres besoins que par le travail d'autrui. De même que l'individu particulier accomplit inconsciemment, dans son labeur particulier, un labeur général, de même il fait du travail général son objet conscient : l'œuvre générale devient son œuvre propre pour laquelle il se sacrifie[2]. » La véritable indépendance de l'individu consiste à renoncer à son existence particulière et égoïste, *Fürsichsein*, à la nier, à s'identifier avec tous les autres individus dont l'ensemble constitue la nation. Dans les lois et les mœurs de la nation se cristallise cette identification de l'existence de chacun pour soi, et de l'existence de chacun pour tous. C'est dans ces mœurs et ces lois que tout individu trouve exprimée sa *destination*,

1. *Phänomenologie des Geistes*, Werke, t. II, Berlin, 1832, p. 72 à 79.
2. *Ibid.*, p. 265 et 266.

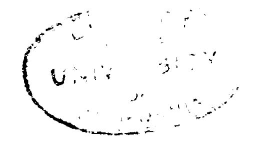
Bestimmung, et c'est pour cela que la sagesse et la vertu consistent à vivre conformément aux mœurs de la nation à laquelle on appartient. La conscience particulière ne se réalise donc pleinement que dans la moralité réelle ou dans la nation.

Sans doute, la conscience de l'individualité particulière existe dans l'Esprit général, mais seulement comme un moment essentiellement transitoire. Si le Moi isolé n'est pas arrivé encore à la claire vision de ce qui constitue sa destination véritable et son intime bonheur — c'est-à-dire la négation de lui-même et sa fusion dans les Moi d'autrui — il survient ceci : « Au lieu de l'Esprit céleste de l'universalité du savoir et de l'action, dans lequel s'évanouissent la sensation et la jouissance de la particularité, l'Esprit de la terre, à qui seule l'existence de la conscience particulière apparaît comme existence vraie, s'empare du Moi. Il méprise l'intelligence et la science, les dons suprêmes de l'humanité, se donne au diable et est condamné à périr. Il se précipite dans la vie et tente d'y réaliser son individualité pure. L'ombre de la science, des lois et des principes qui le séparent de sa propre réalité s'évanouit comme un brouillard vain qui ne peut lutter contre la certitude de son existence particulière. Et il cueille la vie comme un fruit mûr qui semble s'offrir à sa main alors qu'il s'empare de lui[1]. » Mais, au moment de s'abandonner entièrement à la jouissance, il se trouve arrêté. Entre le fruit et lui, se dresse comme un mur infranchissable, la destinée. Et il tente de vaincre cet obstacle et, dans la lutte, son ambition s'accroît et s'élève. Il s'était efforcé d'abord de tout son pouvoir de briser les chaînes de la nécessité qui s'oppose aux vœux de son cœur et d'échapper à la douleur jaillie de l'im-

1. *Phänomenologie*, p. 271 et 272.

possibilité de saisir la jouissance. Maintenant, il ne vise plus seulement à la jouissance particulière. S'il veut toujours satisfaire « la loi de son cœur », il prétend réaliser en même temps « la jouissance de tous les cœurs », il veut dompter la nécessité, diriger la destinée et faire de la « loi de son cœur » la loi de l'univers. Mais cette lutte est encore plus vaine que la précédente. D'un côté, en effet, si « la loi de son cœur » se réalise, s'il parvient à faire triompher son idéal, il n'y a plus d'antinomie entre lui et le monde et il a lui-même mis à néant sa chimère. « La loi du cœur cesse, précisément par sa réalisation, d'être la loi du cœur. Car elle revêt alors la forme de l'être et devient une puissance universelle qui lui est indifférente, si bien que, dès que l'individu a établi l'ordre des choses qu'il a rêvé, il ne le reconnaît plus comme sien [1]. » D'autre part, en voulant réaliser la loi de son propre cœur, en voulant faire de son idéal particulier une loi générale, il trouve en face de lui les cœurs des autres hommes qui refusent de s'incliner devant la loi de son cœur à lui, lequel, malgré ses bonnes intentions, ne leur paraît pas plus respectable que la loi de leur cœur à eux. Enfin, la réalité à laquelle il s'oppose et à qui il veut imposer sa propre loi, n'est pas une réalité morte, étrangère à son être véritable : c'est l'ordre divin et humain des choses, un ordre vivant, bien plus, un ordre qu'il a contribué, avec tous les autres cœurs, à créer lui-même. Au fond, s'il lui était donné de réaliser un ordre nouveau, d'inaugurer une vie nouvelle, il ne pourrait rien produire d'autre que ce qui est. Seulement, il ne reconnaît pas dans cette réalité, œuvre solidaire de l'humanité à laquelle il appartient, les traces de sa collaboration et c'est là l'aberration, *la folie de la présomption*, *der*

1. *Phänomenologie*, p. 278.



Wahnwitz des Eigendünkels. Donc, le règne de la *possession*, de la *marotte*, comme disait Stirner, c'est la révolte de l'individu contre ce qui est, son refus d'accepter la réalité, sa répugnance à s'identifier avec sa nation. Peu importe que son idéal soit haut et pur. « La tendresse pour le bien de l'humanité se transforme dans le délire de la présomption aliénée, dans la fureur de la conscience de résister à son propre instinct de destruction et, cela, en rejetant d'elle-même l'absurdité qu'elle est, et en l'incarnant dans ce qui est en dehors d'elle. L'ordre universel des choses lui apparaît comme le renversement des lois du cœur et de son bonheur, inventé par des prêtres fanatiques, des despotes se vautrant dans les voluptés, des esclaves se vengeant de leur propre servitude par l'asservissement et l'oppression infligés à de plus humbles et condamnant l'humanité abusée à une indicible misère. » Mais tout cela n'est qu'un mirage de sa fantaisie délirante. « Ce qui est absurdité et aberration, c'est l'unicité immédiate de la conscience voulant devenir générale, *die unmittelbar allgemeinseinwollende Einzelheit des Bewusstseins*[1]. »

La *Phénoménologie de l'Esprit* démontre donc que la lutte de l'individu contre la réalité, incarnation de l'*Idée*, est contradictoire et absurde. Hegel ne conteste pas la différence spécifique qui sépare les individus. Il proclame, lui aussi, que le Moi de chacun d'entre nous est unique et il appelle cette unicité le *génie*, dans le sens du démon socratique. « Nous devons entendre sous le mot de *génie* la particularité, *Besonderheit*, des hommes qui, dans toutes les circonstances et dans toutes les conditions où ils se trouvent placés, décide de leurs actions et de leur destinée. Je suis, en effet, double :

1. *Phänomenologie*, p. 278 à 283.

d'une part, ce que je sais de moi, d'après ma vie extérieure et d'après mes représentations générales, et, d'autre part, ce que je suis d'après mon être intime, déterminé d'une façon particulière. Cette particularité de mon existence constitue ma destinée, car elle est l'oracle dont dépendent toutes les résolutions de l'individu ». Mais ce second Moi n'est que le Moi anthropologique, l'âme sentante, où règne l'inconscient des rêves et des pressentiments. Dès que nous nous élevons de l'anthropologie à la phénoménologie, de l'âme inconsciente à l'esprit conscient, le « génie » individuel, nous l'avons vu, est obligé de se subordonner au Moi universel de de la pensée et de l'action.

La *Philosophie du Droit* reprend le problème et arrive aux mêmes conclusions. Plus explicitement encore que la *Phénoménologie*, elle révèle que le génie individuel n'a aucun rôle légitime dans le domaine du droit, de la moralité et de la *Sittlichkeit*. Avant tout, Hegel s'élève contre la distinction que certains philosophes ont prétendu établir entre la volonté et la pensée. Contrairement à ce qu'ils ont soutenu, ce ne sont pas là deux facultés divergentes. *La volonté est une forme particulière de la pensée, der Wille ist eine besondere Weise des Denkens,* la volonté est la pensée se traduisant dans la réalité, est l'instinct de la pensée de se donner l'existence [1]. Il est impossible d'imaginer un acte volontaire sans intelligence : toute volonté se détermine, tend à réaliser une fin et cette fin est toujours une représentation. Toute volonté est donc pensée, comme, d'ailleurs, toute pensée est volonté, puisque penser, c'est être actif [2]. Cela étant, l'on comprend que Hegel ne puisse accepter la

1. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke, t. VIII, Berlin, 1848. *Einleitung*, p. 33.
2. *Ibid.*, p. 34 et 35.

définition individualiste du droit donnée par Kant et due, en dernier ressort, à Rousseau. D'après celle-ci, « le fondement substantiel et primordial du droit est la volonté, non comme volonté raisonnable, étant par soi et pour soi, et l'Esprit, non comme Esprit vrai, mais comme individu particulier, comme volonté de chaque être isolé, dans ses tendances individuelles ». Mais c'est là une erreur qui a entraîné les pires aberrations[1]. Le domaine du droit n'est pas celui de la volonté individuelle, mais celui de la libre volonté réalisée, c'est-à-dire de la liberté comme *Idée*. Et il en est de même de la moralité. Elle aussi est toute saturée de pensée et d'universalité. « Le bien moral est l'essence de la volonté dans sa substantialité et sa généralité ; il est la volonté dans sa vérité et partant il n'existe que par et dans la pensée[2]. » La conscience morale qui « se connaît elle-même comme pensée », n'est en aucune manière identique avec la conscience individuelle[3]. Le droit et le devoir ne sont nullement la propriété *particulière* d'un individu, mais ils sont soumis à des déterminations universelles, c'est-à-dire à des lois et à des principes[4]. Il ne suffit pas, pour agir moralement, de rentrer en soi-même et de réaliser l'intime essence de son Moi, quelque noble qu'on l'imagine. Loin d'être morale, cette subjectivité de l'acte conduit tout droit au mal, en abolissant toute distinction entre ce qui est moralement bon et moralement mauvais. Nous pouvons toujours, en effet, prêter à nos actions mauvaises des mobiles élevés et prétendre que, tout en agissant mal, nous avons eu la conviction de bien agir. Par conséquent « la particularité, *Besonderheit*, de la volonté est

1. *Grundlinien*, p. 61 et 62.
2. *Ibid.*, p. 169.
3. *Ibid.*, p. 175.
4. *Ibid.*, p. 176.

le mal même[1], la volonté mauvaise est celle qui s'oppose à l'universalité, celle qui met la moralité dans la conception de vie particulière d'un individu[2]. L'immoralité suprême enfin est cette forme dernière de la subjectivité qu'on a appelée l'ironie, qui prétend que ce ne sont pas les choses et les lois qui sont bonnes, mais que c'est le Moi, qui joue avec les choses comme avec des hochets et qui, tout en voyant s'écrouler autour d'elle les biens les plus précieux de l'humanité, n'a qu'une préoccupation, c'est « de jouir d'elle-même[3] ».

La moralité ne consiste donc pas à exprimer l'individualité, mais, au contraire, à s'en déprendre et à n'exprimer que ce qui, dans l'individuel, est universel. C'est bien là ce qui explique que ce n'est jamais un individu, quelle que soit son élévation, mais l'Etat seul qui est capable de réaliser la moralité. Antérieur logiquement et supérieur à l'individu, fin suprême de toutes les fins particulières, volonté organisatrice de tous les intérêts personnels, l'Etat est « la réalité de l'Idée morale, l'Esprit moral comme volonté substantielle, manifeste, distincte pour elle-même, qui se pense et se connaît et qui accomplit ce qu'elle sait et en tant qu'elle se connaît[4] ». Aussi le devoir strict de tous les individus est de subordonner leurs fins particulières à la fin absolue de l'Etat. Ils n'ont d'autres droits que ceux que l'Etat leur accorde, ni d'autre existence que celle qu'il leur confère. L'Etat préconisé par Hegel, avec ses états, ses corporations, ses pouvoirs, ses communes et ses districts est un immense organisme dont les individus sont les cellules : c'est un tout complet, une

1. *Grundlinien*, p. 180.
2. *Ibid.*, p. 191.
3. *Ibid.*, p. 198.
4. *Ibid.*, p. 305.

individualité gigantesque, une personne, un Moi, la Volonté suprême dans laquelle doivent communier toutes les volontés particulières[1]. Il est la véritable réalisation de la raison, la libre subjectivité dans laquelle se cristallisent les trois moments du concept : le général, le particulier et l'unité, le général étant le pouvoir législatif, le particulier le pouvoir législatif et administratif, *Regierungsgewalt*, et l'unité le pouvoir d'un monarque constitutionnel[2]. Le peuple — l'ensemble des individus — n'a pas de place dans le système. La souveraineté populaire est un concept faux : le peuple est une masse chaotique, « atomique », sans volonté, incapable de créer un organisme, une constitution ou un Etat. La souveraineté véritable appartient au monarque appuyé d'une part sur les administrateurs et les juges, et, de l'autre, sur les représentants de la grande propriété et des grandes fonctions de la société. Les individus ne sont pas « représentés », car ils ne savent ce qu'ils veulent et, d'après le mot de Gœthe, ils ne sont bons qu'à détruire et non pas à juger[3].

Tel est le rôle que joue l'individu dans la philosophie hégélienne. Je n'ai pas besoin de faire remarquer combien il est infime. Les individus sont comme les gouttelettes étincelantes que l'océan de l'Esprit vient semer sur les côtes de la réalité, quand il se heurte à elles dans sa course ininterrompue. Elles semblent vivre pendant quelques instants d'une vie indépendante. Mais c'est une illusion : ou bien elles s'évaporent et meurent, ou bien elles sont reprises par le flot et entraînées au large. Sans doute, l'océan se compose tout entier de ces gouttes imperceptibles, mais celles-ci n'existent que par et

1. *Grundlinien*, p. 306 à 324.
2. *Ibid.*, p. 348.
3. *Ibid.*, p. 360 et 402.

dans la vague qui s'ajoute à d'autres vagues innombrables pour former un courant lequel se joint à d'autres courants dont le nombre illimité constitue la mer infinie. Que peut la gouttelette contre le gigantesque mouvement qui l'entraîne? Une seule chose : le comprendre, s'y abandonner, s'y sacrifier et jouir du spectacle splendide auquel il lui est donné de participer.

II

Prenez maintenant le contre-pied absolu de la conception de Hegel, partez non plus de l'être en soi, mais de l'individu particulier, concret, unique, allez non pas de l'océan à la gouttelette, mais arrêtez-vous à celle-ci, comprenez que c'est elle seule qui existe réellement et que tout le reste n'est qu'hypothèse, vision et rêve, que, quelque infime que paraisse cet atome en face du grand Tout, c'est pour lui et par lui que le grand Tout existe et c'est à lui que revient la suprême puissance, puisque, tant qu'il n'est pas retourné au néant, nul ne peut pénétrer en lui, ne peut s'en emparer, le maîtriser, le briser, l'annihiler — et vous aurez le point de vue de Stirner. Ne dites pas que c'est, au fond, la conception kantienne : chez Kant, le Moi qui connaît et revêt les choses de ses formes, est le Moi universel, le *Moi-Nous* de Hegel, et le Moi qui agit moralement est le Moi dépouillé de ses désirs et de ses tendances particulières, devenu volonté pure, raison pratique, aussi universelle que la raison théorique. Ne dites pas que c'est la doctrine de Fichte : le Moi dont Fichte a tiré l'univers est — ainsi que lui-même ne cesse de le répéter — le Moi pur ou absolu et non le Moi individuel, non une personne à côté d'autres personnes, non « le Moi de la cons-

cience réelle » *das Ich des wirklichen Bewusstseins.* Stirner n'a pas manqué d'insister à plusieurs reprises sur la différence radicale entre son point de départ et celui de Fichte. « Lorsque Fichte dit : « le Moi est tout », cela semble concorder absolument avec ma théorie. Mais le Moi n'*est* pas tout, mais il *détruit* tout et c'est seulement le Moi qui se dissout lui-même, le Moi qui n'*est* jamais, le Moi *fini*, qui est vraiment Moi. Fichte parle du Moi absolu, moi je parle du Moi contingent [1]. »

Demandons-nous cependant ce qu'il est, en réalité, ce Moi fini et contingent. Le Moi de Stirner est, pour nous servir de l'expressive formule de Fichte citée plus haut, le *Moi de la conscience réelle*, est l'individu dans son unicité. Tandis que Kant et tous les individualistes anglais et français du xviii[e] siècle ne tiennent compte dans l'individu que de ses qualités d'homme en général, c'est-à-dire des qualités par lesquelles il se rapproche de ses frères en humanité, Stirner ne tient compte que des qualités par lesquelles il s'éloigne d'eux, qui lui sont propres, qu'il ne partage avec personne. Chacun d'entre les hommes constitue un microcosme clos et complet. Les éléments, sans doute, qui le composent sont identiques chez tous. Leur corps est fait des mêmes tissus et leur âme des mêmes sentiments et des mêmes pensées. Mais ce qui varie d'homme à homme, c'est le mode de groupement de ces éléments, c'est leur proportion, leur valeur réciproque, en un mot, leur forme. Plus nous nous élevons dans l'échelle des êtres, plus cette divergence formelle s'accuse et s'accentue. Si Leibnitz a pu affirmer qu'il n'est pas dans la nature deux feuilles identiques, combien n'est-il pas plus vrai de dire qu'il n'est pas deux hommes vraiment semblables l'un à l'autre et quant à

1. *Der Einzige und sein Eigenthum*, Reclam, p. 213.

l'apparence physique et quant à la structure psychique? La raison de cette différenciation croissante gît dans la multiplicité et la complexité prodigieuse des parties dont l'ensemble constitue un corps et une âme humaine. Ce sont des vérités que la doctrine de l'évolution nous a rendues si familières qu'il n'est pas besoin de nous y arrêter. Il nous suffit de retenir que l'un des mérites de Stirner est d'avoir insisté, en face des philosophies qui n'ont d'yeux que pour ce qui unit et identifie les êtres, sur ce qui les distingue, les sépare et en fait précisément des individus. Pour lui, les individus ne sont pas seulement différents les uns des autres, mais cette différence est si profonde, si radicale, qu'il ne saurait y avoir entre eux aucune commune mesure. « L'opposition suprême et définitive, celle de l'Unique à l'Unique, dépasse au fond ce qu'on appelle opposition... En tant qu'Unique, tu n'as rien de commun avec un autre ni partant rien qui t'en sépare et lui est hostile... L'opposition devient *séparation* absolue ou unicité [1]. » Tout individu est un atome, dans le sens propre, scientifique, du mot, qu'aucun lien naturel ni nécessaire ne relie aux autres individus, atomes comme lui. « Comment pouvez-vous être vraiment uniques, tant qu'il subsiste entre vous un seul lien? Dès que vous êtes attachés l'un à l'autre, vous ne pouvez vous détacher l'un de l'autre: dès qu'un lien vous unit, vous n'existez plus qu'à deux, si vous êtes douze, vous devenez une douzaine, si vous êtes mille, une nation, si vous êtes des millions, l'humanité [2]. »

En second lieu, le Moi de Stirner étant le Moi de la conscience réelle, il s'ensuit que tout ce que ce Moi nous révèle de nous-mêmes y appartient légitimement. Il n'y a plus chez Stirner, comme chez Kant et ses prédécesseurs et ses succes-

1. *Der Einzige und sein Eigenthum*, p. 243.
2. *Ibid.*, p. 159.

seurs, de Moi intellectuel et de Moi sensible, de Moi supérieur et de Moi inférieur, dont l'un est nécessairement subordonné à l'autre et que cet autre a le devoir d'oublier et d'étouffer. Tout ce qui est en nous-mêmes est également respectable. La distinction entre les grossiers appétits du corps et les idéales aspirations de l'âme est factice et mensongère. Corps et âme forment une unité indissoluble et non une hiérarchie. Un Moi véritable et complet veille avec une égale sollicitude à la satisfaction de ses instincts physiques et à celle de ses besoins intellectuels et de ses velléités morales. C'est là précisément ce qui différencie l'homme fait de l'adolescent et l'homme moderne de l'homme du Moyen Age. L'homme fait se rend compte du rôle énorme que jouent légitimement, dans la vie réelle, les besoins de ce corps que l'adolescent fait profession de mépriser. L'homme moderne comprend combien la conception que se faisait de l'humanité le génie antique était plus vraie et plus large que celle qu'a fait prévaloir le christianisme. L'antiquité, sans doute, n'a pas méconnu les droits de l'âme, mais elle ne lui a jamais sacrifié les droits du corps. Exercer ses muscles lui paraissait un emploi aussi digne de l'homme que d'exercer son intelligence, faire de soi un animal vigoureux et souple, aussi légitime que de faire de soi un esprit puissant et délié : son idéal de l'humanité et même de la divinité s'incarne dans l'adolescent unissant en lui la beauté physique, la supériorité intellectuelle et l'élévation morale, splendide à regarder, admirable à entendre, magnifique à voir agir, ne prétendant pas enter sur sa nature innée une nature acquise au prix de barbares mutilations, mais s'abandonnant sans remords à la sollicitation de tous les instincts de son être. C'est là ce que le christianisme a changé. Il a brisé la belle « totalité » humaine : il a opposé la chair à l'esprit et impitoyablement humilié celle-là devant

celui-ci. Le corps devient l'ennemi de l'homme digne de ce nom, la satisfaction de ses fonctions les plus naturelles un péché, la recherche du bonheur physique non seulement répréhensible, mais encore souverainement vaine, puisque le véritable bonheur n'est réalisable qu'après la mort du corps. L'homme idéal devient celui qui s'est entièrement dépris de tout ce qui sur cette terre n'est pas pensée religieuse, n'est pas préoccupation spirituelle, n'est pas satisfaction donnée à l'âme, qui a tué en lui la volonté de vivre, d'aimer et de se propager et qui n'écoute que les voix lointaines et mystérieuses qui le convient à des jouissances supra-terrestres. Réagir violemment contre cette conception monacale de la vie, reconstituer la « totalité » brisée, mettre fin à la scission opérée entre les différentes parties du Moi, proclamer que ce Moi est aussi bien, est bien plutôt le Moi du corps que le Moi de l'âme, telle est l'une des maîtresses préoccupations de Stirner. « Ce n'est que lorsque l'homme entend aussi la voix de sa chair, qu'il s'entend tout entier, et ce n'est que lorsqu'il s'entend tout entier, qu'il est entendu (*vernehmend*) ou raisonnable [1]. » Et tout lecteur de l'*Unique* se rappelle le passage que j'ai cité plus haut et dans lequel Stirner, qui ne pèche certes pas par excès de sensibilité, dépeint, avec une émotion d'autant plus impressionnante qu'elle est contenue, la lutte tragique que soutiennent tant de femmes contre l'instinct le plus puissant et le plus légitime de leur nature et la page où, avec un pathétique cynisme, il proclame que ce n'est pas l'esprit seul qui est assoiffé de liberté, mais que le corps y aspire avec tout autant de passion et de droit : « Lorsque mon nez, en respirant les parfums qui émanent de la cuisine du château, énumère à mon palais les mets

1. *Der Einzige*, etc., p. 78.

appétissants qu'on y prépare, il se sent mordu, en face de son pain sec, de terribles désirs, et lorsque mes yeux content à mon dos calleux la mollesse du duvet où il fait plus doux s'étendre que sur la paille foulée dont il dispose, une sourde colère s'empare de lui [1]. »

Cela étant, nous nous expliquons tout naturellement la psychologie de Stirner. La psychologie moderne avait, depuis la fin du XVIIIe siècle, avec Mendelssohn, Tetens et Kant, distingué dans l'âme humaine trois sortes d'énergies, trois ordres de pouvoirs, trois facultés en un mot auxquelles elle avait réduit toutes les manifestations du Moi : le sentiment, la pensée et la volonté. Passer par tous les stades du bien-être et du mal-être, depuis les plaisirs et les peines physiques jusqu'aux joies et aux douleurs sublimes du beau, du vrai et du bien ; passer par toutes les étapes du connaître, depuis la sensation obscure et confuse jusqu'à la connaissance scientifique, investissant, grâce à d'infaillibles méthodes stratégiques, toute la maison de l'être ; passer par tous les modes du vouloir, depuis les aveugles sollicitations de l'instinct jusqu'à l'action consciente et concertée — ce sont là les trois fonctions dans lesquelles semble bien s'épuiser l'activité totale du Moi. Seulement, l'une de ces fonctions avait eu de tout temps une tendance à empiéter sur le domaine propre de ses deux voisines. De ce que tout sentir et tout vouloir, quelque humbles qu'on les imagine, impliquent toujours un rudiment de conscience qui, prétend-on, est toujours un connaître, l'on a conclu que le sentiment et la volonté ne sont que des formes, des manifestations de la faculté pensante et que l'homme est essentiellement, bien plus est uniquement un animal pensant, un esprit. C'est là la conception de Descartes,

1. *Der Einzige*, p. 183.

la conception de Kant qui, malgré sa division tripartite des facultés, a subordonné en dernière analyse et le sentiment et la volonté à l'entendement, ainsi que le prouve le tableau de la *Critique du Jugement*[1], et enfin et surtout la conception de Hegel.

C'est à elle que s'est attaqué Stirner avec un inlassable acharnement. Et nous comprenons sans peine les raisons de sa tactique. La pensée est, en effet, la source de l'universel, de l'identité, de l'unité, de la loi : c'est, de toutes les facultés humaines, la plus sociale, la seule vraiment sociale. Quand nous pensons, nous tentons de nous dépouiller des formes particulières de notre être, de nous déprendre de ce qui, dans notre Moi, est original, est spécial, est unique, d'éliminer en nous tout facteur émotionnel, c'est-à-dire personnel. Nous n'opérons qu'avec des idées générales, formations lentes et anonymes des générations qui nous ont précédés, dans lesquelles se fondent et s'anéantissent tout cas particulier et tout trait individuel. Ce à quoi nous visons, c'est l'universel et le nécessaire, ce sont des lois qui vaillent non seulement pour nous et pour notre temps, mais pour tout ce qui est, pour tout ce qui sera humanité. Si l'homme n'était vraiment que pensée, l'individualisme serait la plus vaine des chimères et c'est encore l'un des mérites de Stirner que d'avoir compris que la première démarche d'une philosophie individualiste devait être la lutte contre l'intellectualisme.

Innombrables sont dans l'*Unique et sa Propriété*, les sorties, tantôt dialectiques, tantôt ironiques, mais le plus souvent furieuses contre la longue et lourde tyrannie que la prééminence de la pensée a fait peser sur l'humanité. Essayons de résumer l'argumentation de Stirner et de déter-

1. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*. Hartenstein (1867), p. 204.

miner avec quelque précision ce qu'il propose de substituer à l'intellectualisme.

Stirner commence par montrer comment l'homme, pour se rendre maître des choses extérieures, a essayé de les comprendre et, pour cela, les a soumises à l'esprit, en a fait des idées. C'eût été là, sans doute, dans l'évolution de l'humanité, un important progrès, si les hommes, après avoir créé les idées, n'avaient pas oublié que c'était à eux qu'elles devaient de vivre, ne les avaient pas hypostasiées et considérées comme des êtres réels ayant une existence substantielle et absolument indépendante, comme des puissances devant lesquelles leur Moi véritable devait s'incliner et se prosterner lâchement. C'est contre cette servilité qui, au fond, s'explique par une erreur psychologique que l'*Unique* s'élève dans les termes que voici : « De même que Je Me trouve derrière les choses et Me trouve comme Esprit, de même il faut aussi que, plus tard, Je Me trouve derrière les pensées, comme leur *créateur* et leur *propriétaire*[1]. » Voilà la formule que l'*Unique* ne se lasse pas de répéter et de paraphraser. Tentons de l'expliquer, « *Le Moi est le créateur de l'Esprit* — et non sa créature, et *le Moi est le propriétaire de l'Esprit* — et non sa propriété. » Ét, en effet, l'Esprit naît de ce que l'homme déchire en quelque sorte son Moi, le scinde, le divise en deux parties inégales en valeur et en extension, dont il appelle l'une son « Moi véritable », *l'Esprit*, et dont il envisage l'autre comme un élément négligeable qui a le devoir de se subordonner au Moi privilégié, au Moi pensant. Une fois que cette scission est opérée et que le Moi pensant est né, il y a comme une génération continue et spontanée de pensées, d'idées et de concepts : tout de même le mythe nous

1. *Der Einzige*, p. 22.

enseigne que le premier couple humain créé, le genre humain n'a pas cessé de s'engendrer lui-même. Ce qu'il importe donc d'expliquer c'est la naissance du Moi pensant, la génération de la *première* pensée. « La création (du Moi pensant) doit émaner du néant, c'est-à-dire l'Esprit n'a pour la réaliser rien que lui-même, ou plutôt il ne se possède même pas lui-même, mais il est obligé par commencer de se créer : sa première création c'est donc lui-même, c'est l'*Esprit*. Quelque mystique que paraisse cette explication, l'expérience journalière la confirme. Es-tu un être pensant, avant de penser ? En créant la première pensée, tu te crées, toi le pensant. Car tu ne penses pas, avant que de penser une pensée, c'est-à-dire d'avoir une pensée. N'est-ce pas ton chant qui fait de toi un chanteur, ton langage un homme qui parle ? De même c'est seulement la création du spirituel qui fait de toi un Esprit[1]. »

Que conclure de cette dialectique qui rappelle de plus près que ne l'imagine Stirner les procédés hégéliens ? Très évidemment ceci : c'est que le Moi qui ne devient pensée qu'après avoir créé la première pensée, n'est pas originairement Esprit ; avant l'acte de se scinder en Moi pensant et en Moi non pensant, acte qui crée l'Esprit, le Moi est *a*spirituel. Sans doute, il serait puéril de contester l'importance du rôle que joue l'Esprit, la raison, en notre vie. Mais il y a entre la reconnaissance de ce rôle et l'asservissement aveugle à la raison un abîme que la logique elle-même fait un devoir à l'*Unique* de ne pas franchir. « Est-il possible que Je sois toujours raisonnable, que Je conforme Ma vie en toutes choses à la raison ? Je puis *aspirer* à la raison, Je puis l'*aimer*, comme Je puis aimer Dieu ou n'importe quelle autre idée. Je puis

1. *Der Einzige*, p. 41.

être philosophe, un amant de la sagesse, comme Je puis être l'amant de Dieu. Mais ce que J'aime, ce à quoi J'aspire, cela n'existe que dans Mon idée, Ma représentation, Ma pensée, cela vit dans Mon cœur, Ma tête, cela est en Moi comme Mon cœur, mais cela n'est pas Moi, Je ne suis pas cela[1]. » Sans doute encore, l'homme n'arrive à communiquer avec les autres hommes qu'au moyen du langage qui est, tout entier, composé d'idées, de concepts généraux. Mais de ce que je ne puis pas me passer de mots, ni, partant, d'idées pour parler, il ne s'ensuit pas que je ne puisse pas m'en passer pour vivre essentiellement et intimement, bien plus, pour réfléchir profondément. « Je n'ai de pensées que comme *homme*; en tant que Moi, je suis dénué de pensées, *gedankenlos*... Observe-toi quand tu réfléchis et tu trouveras que tu n'avances qu'en devenant à chaque moment un être sans pensée et sans parole. Ce n'est pas seulement dans ton sommeil, mais même au milieu de la plus intense méditation que tu es sans pensée et sans parole. Et ce n'est que grâce à cette absence de pensée, à cet affranchissement de la tyrannie de la pensée — *Gedankenfreiheit oder Freiheit von Gedanken* — que tu t'appartiens réellement. » Pour Hegel et ses disciples, le Moi commence par la pensée, et ils s'efforcent de poser cette pensée comme l'abstraction suprême, c'est-à-dire comme l'être : « Pour ma pensée, le début de la vie n'est pas la pensée, mais le Moi : aussi suis-je la fin de la pensée et toute son évolution n'est pas autre chose que le développement de la jouissance de Moi-même[2]. »

Donc, non seulement le Moi n'est pas rien que pensée, mais encore primitivement et essentiellement il n'est pas pensée du tout. Qu'est-il donc ce Moi ? Nous connaissons ses détermi-

1. *Der Einzige*, p. 98.
2. *Ibid.*, p. 405.

nations négatives. Il est innommable : « contre le Moi, l'innommable se brise l'empire de la pensée, de l'acte de la pensée et de l'Esprit[1] » ; — impensable : « je dis que c'est seulement l'absence de toute pensée qui me sauve véritablement de la pensée. Ce n'est pas ma pensée, mais mon absence de toute pensée, l'impensable, l'inconcevable qui me délivre de la possession[2] » — il ne présuppose rien d'autre que lui-même[3] — il est non seulement supérieur, mais encore extérieur à toute idée. Mais quelles sont ses déterminations positives ?

Le Moi n'étant pas pensée, peut être ou bien sentiment ou bien volonté ou bien sentiment et volonté à la fois. C'est à ce dernier avis que semble s'arrêter Stirner : pour lui, comme pour la psychologie moderne, la tendance s'incarnant en mouvements, source du vouloir, et le sentiment sensible, racine de tout le riche domaine du sentir, sont inséparables. Le Moi de Stirner est donc sentiment et volonté. Et, tout d'abord, il est sentiment. Le sentiment, en effet, essentiellement subjectif et rigoureusement individuel, est la manifestation la plus originale et la plus personnelle de notre être. C'est en lui que se révèle notre fond le plus intime et le plus caché. Ce sont des plaisirs et des peines qui forment le tissu indélébile de notre nature : tout le reste, toute notre vie pensante, ne vient qu'après, est ajouté à ce fond, émane de ce fond et reste toujours, jusqu'à un certain degré, extérieur et factice. Sans doute, chez l'adulte civilisé, le rôle du sentiment n'est pas prépondérant. L'habitude émousse le timbre émotionnel de la sensation : celle-ci n'exerce plus d'impression sur notre affectivité, n'est plus

1. *Der Einzige*, p. 175.
2. *Ibid.*, p. 175.
3. *Ibid.*, p. 411-412.

sentie, mais seulement connue et devient un simple signe, un symbole nu et desséché. La science a exilé le sentiment de ses parvis et vise à n'opérer qu'avec des éléments dépourvus de toute couleur émotionnelle. De même la morale s'efforce de susciter en nous une obéissance aveugle à des canons, à des principes, à des impératifs qui, bien que créés par une longue expérience sentimentale, ont perdu, en grande partie, par l'œuvre décolorante et desséchante de l'habitude, leur caractère primitif et tentent de provoquer l'action comme des forces indépendantes, sans aucune attache avec les énergies du sentiment. Mais cette déchéance du sentiment n'est qu'apparente. Incessamment les sentiments abolis tentent de reprendre leur ancien empire. Le savant, même dans ses spéculations les plus abstraites, est mû, sans le savoir, par des sentiments, est soutenu ou entravé par eux et n'aboutit, à la fin de ses recherches, qu'à des sentiments. Et la lutte morale n'est en définitive qu'une lutte entre des sentiments contraires, parmi lesquels décide, en dernier ressort, le caractère, c'est-à-dire la façon de sentir habituelle que notre tempérament inné, notre éducation, notre expérience ont créé en nous[1].

Donc, lorsque Stirner parle du Moi, il entend parler avant tout du Moi qui sent : le sentiment étant de toutes les manifestations psychiques la plus individuelle, il était naturel que l'individualisme de l'*Unique* en fît l'essentiel et presque le tout de l'homme. Il ne s'agit naturellement pour Stirner que des sentiments émanant réellement du fond de notre être véritable. Toute l'œuvre des éducateurs consiste à faire naître en nous des sentiments étrangers à notre nature, à nous les « administrer », à créer en nous une sensibilité

1. Cf. Victor Basch, *Essai critique sur l'Esthétique de Kant*, Le Sentiment, Paris, 1896, p. 29 à 107. (Paris, F. Alcan.)

factice et mensongère[1]. Mais ces sentiments suggérés n'appartiennent pas à notre Moi, et dès que nous sommes livrés à nous-mêmes, nous les rejetons. Les sentiments qui demeurent, que ni éducation ni contrainte ne peut abolir en nous, sont l'expression spontanée et véridique du Moi à tous les stades de son développement.

La volonté pour Stirner, nous l'avons dit, est inséparable du sentiment. Toute émotion est en même temps impulsion, puisqu'elle provoque nécessairement des mouvements impulsifs, puisque tout sentiment de plaisir ou de peine est toujours une impulsion vers quelque chose ou un mouvement de répulsion pour quelque chose et que, réciproquement, toute impulsion est non seulement accompagnée d'un sentiment intense, d'une émotion, mais encore jaillit toujours d'une émotion, est toujours au service d'un sentiment, vise toujours à atteindre ou à renforcer un plaisir, à éloigner ou à diminuer une peine. De par une loi fondamentale de notre organisme, tout sentiment fort demande à s'extérioriser, à se manifester, à se traduire en mouvements, c'est-à-dire en action. Le processus de l'âme primitive est émotion se traduisant par impulsion, ou impulsion toujours accompagnée, sinon précédée, d'émotion. La faculté pensante, on le voit, n'intervient aucunement dans le mécanisme primitif et intime de la vie de l'individu. Elle est née du sentiment et de l'impulsion, et elle reste, elle doit toujours rester sous la surveillance de ses créateurs. Stirner, qui n'est psychologue que par intuition, n'a pas traité, dans toute son étendue ni dans tout son détail, le problème de la genèse de la pensée. Il n'a pas essayé de montrer comment le sentiment, uni à l'impulsion, crée la pensée, comment, parmi les mouvements

1. *Der Einzige*, p. 80.

dont s'accompagne le sentiment sensible, l'homme apprend à choisir, à retenir les mouvements agréables et à éviter les mouvements pénibles, comment, grâce à ce choix, naissent et se développent les germes de la connaissance : le souvenir, l'habitude, la comparaison ; comment, ces mouvements, nous apprenons à les localiser et comment, par cette localisation, nous apprenons à distinguer le monde extérieur du monde intérieur, le Non-Moi du Moi, à prendre conscience de la formation de ce Moi, de la façon dont nous intégrons les sensations et les perceptions, jusqu'à ce que le sentiment sensible uniquement subjectif devienne aperception [1]. Mais il a la conscience la plus nette de l'étroite dépendance dans laquelle était primitivement, dans laquelle doit rester la pensée du sentiment et de l'impulsion. Lorsque nous l'avons entendu répéter que le « Moi est le créateur et le propriétaire de la pensée », cela veut dire que c'est le sentiment et l'impulsion qui sont et doivent rester les créateurs et les propriétaires du Moi. La pensée, en effet, une fois créée, n'a pas tardé à s'affranchir de la tutelle de ses créateurs. Elle a interposé son ombre opaque entre les deux énergies primitives et essentielles de l'âme humaine, et cette ombre a pris peu à peu de l'épaisseur et de la solidité, jusqu'au point de paraître, aux yeux des hommes abusés, un être réel et corporel, jusqu'au point de sembler plus réel que les deux énergies qui lui ont donné naissance et qui, seules, existent, jusqu'au point d'entraver et de fausser le jeu régulier du mécanisme normal de la machine humaine. Ce n'est plus le sentiment, manifestation véritable du Moi, qui se cristallise spontanément et pour ainsi dire automatiquement dans l'acte. Mais la pensée s'insinue entre le senti-

1. Cf. Victor Basch, *Essai critique sur l'Esthétique de Kant,* Le Sentiment, p. 100 et 101.

ment et l'acte : d'une part elle est force d'inhibition, elle arrête, entrave et paralyse l'acte et le détourne ainsi de sa voie normale; de l'autre, elle agit sur le sentiment lui-même, lui enlève sa spontanéité, lui inspire des doutes sur lui-même et éteint, de la pâleur spectrale de ses créations: les idées, les fraîches couleurs de sa vigueur primitive et se substitue ainsi, peu à peu, comme motif d'action, au sentiment, source profonde et ultime de l'activité humaine.

Lorsque donc Stirner s'élève contre la « possession » de l'Idée, c'est contre la prédominance de la vie intellectuelle sur la vie affective qu'il entend s'élever. L'homme moderne, et non seulement l'Allemand moderne, comme le proclamait un poète contemporain de Stirner, c'est Hamlet : il est incapable d'agir, parce qu'il n'ose plus s'abandonner à la sollicitation de ses impulsions, parce qu'il n'ose plus s'en fier à l'appel de sa sensibilité. Et cependant, rien de plus facile pour lui que de recouvrer sa primitive énergie. Il lui suffit de rétablir la hiérarchie réelle et légitime de ses facultés et de reconnaître la prééminence du sentir et du vouloir sur l'idée. Qu'est-ce, en effet, qu'une idée, qu'un concept d'objet? « C'est l'idée que *Je* me fais d'un objet, c'est-à-dire que s'en fait le *Moi*..... L'homme fait des choses ce qu'il est lui-même : l'univers ne fait que lui renvoyer l'ombre de sa propre vision. La véritable attitude à tenir en face des choses, c'est d'en faire ce que l'on veut..... Et c'est pour cela que les objets et la façon dont nous les envisageons ne sont pas au début de la vie ni même de la connaissance, mais c'est mon Moi, c'est Ma volonté. On *veut* faire jaillir des pensées du sein des choses, on *veut* découvrir de la raison dans l'univers, on *veut* lui prêter la sainteté, et c'est pour cela qu'on les y trouve..... Aussi tout jugement que je porte sur un objet est la *créature* de ma volonté..... Tous les pré-

dicats des objets sont mes affirmations, mes jugements, mes créatures. S'ils veulent s'arracher de Moi et exister pour eux-mêmes et aller jusqu'à vouloir m'en imposer, je n'ai rien de plus pressé que de les rejeter dans leur néant, c'est-à-dire en Moi, leur créateur[1]. » Stirner croit donc, avec quelques-uns des plus profonds penseurs de notre temps et de tous les temps, avec Descartes et M. Renouvier, que le jugement n'est pas tant un acte intellectuel qu'un acte de la volonté. Il sait qu'en partant de la pensée, il est impossible d'aboutir à autre chose que de la pensée. Entre la pensée et l'action, il y a solution de continuité, il y a faille. Il faut, pour passer de l'idée à l'acte, déchirer, en quelque sorte, la trame infinie des pensées et se plonger dans un autre milieu où germent les sentiments et les désirs, où règne l'inconscience. Le Moi, l'innommable, l'impensable, est proprement l'inconscient, et le sentiment sensible et l'impulsion, germes de l'acte, sont inconscients, eux aussi : « Un haussement d'épaules me rend le service de la réflexion la plus laborieuse ; je n'ai qu'à allonger mes membres pour dissiper l'angoisse des pensées ; un saut écarte le cauchemar du monde religieux, un cri d'allégresse jette à terre l'idée fixe sous laquelle on me faisait plier durant tant d'années[2]. »

Nous voilà arrivés au bout de la recherche dans laquelle nous nous sommes engagés. Nous savons ce que le Moi n'est pas et aussi ce qu'il est. Originairement et essentiellement il n'est pas pensée, mais il est sentiment et volonté et, comme tel, il crée la pensée qui, dans un être normalement organisé, doit toujours rester sous la tutelle de son créateur. Pour rencontrer la nature véritable de l'homme, il faut plonger jusqu'aux régions de l'inconscient et du subconscient d'où

1. *Der Einzige*, pp. 115, 394 et 395.
2. *Ibid.*, p. 175.

sourdent les impulsions et les sentiments, manifestations spontanées et irrésistibles du Moi, tel qu'il sort des mains de la nature, incomparable avec d'autres Moi, doué d'énergies qui n'appartiennent qu'à lui, innommable et impensable parce qu'il est unique. Ce Moi n'a qu'une tâche : c'est de se manifester tel qu'il est. Ou, du moins, il n'a même pas cette tâche-là : il n'a aucune tâche, il n'est chargé d'aucune mission, il n'est soumis à aucun impératif. « L'homme n'a pas de vocation, mais il a des forces qui se manifestent là où elles existent, parce que leur être consiste uniquement dans leur manifestation et qu'elles peuvent aussi peu demeurer inactives que la vie qui, si elle s'arrêtait seulement une seconde, ne serait plus vie. Dès lors, on pourrait dire à l'homme : emploie ta force ! Mais cet impératif signifierait que c'est la mission de l'homme que d'employer ses forces. Or, cela n'est pas. Chacun, en effet, emploie réellement ses forces, sans considérer que ce fût sa mission ; chacun emploie, à chaque moment, autant de forces qu'il en possède... Employer ses forces, c'est l'action toujours réelle et toujours présente..... De même que la rose est, dès l'abord, rose véritable et le rossignol, rossignol véritable, je ne suis pas seulement un homme véritable quand je remplis ma vocation et vis conformément à ma mission, mais je suis, dès l'abord, un homme véritable. Mon premier vagissement est le signe vital d'un homme véritable, mes luttes la manifestation de ses énergies, mon dernier souffle l'exhalaison suprême de ses forces[1]. »

Objecte-t-on à Stirner que, puisque tout homme est un « homme véritable », que, partout et toujours, il manifeste ses énergies, l'homme-esprit, esclave des idées-fantômes, est,

1. *Der Einzige*, p. 382 et 383.

lui aussi, un homme véritable et, qu'en lui prêchant la libération de ses chaînes, l'*Unique* semble précisément viser à lui indiquer sa vocation et à lui révéler sa mission ? Il répondra qu'il n'en est rien. Là où il n'y a pas de manifestation d'énergie, il n'y a pas énergie. Il est impossible, aussi bien dans le monde psychique que dans l'univers physique, de créer des énergies nouvelles. Mais ce qui est possible « c'est d'aiguiser et de multiplier des énergies existantes par la résistance ennemie ou le concours ami. On peut faire jaillir d'une pierre le feu, mais sans le choc, on ne saurait en tirer une seule étincelle. Tout de même, l'homme a besoin d'une « impulsion [1] ».

Objecte-t-on encore qu'en somme il n'est pas plus intolérable d'être l'esclave de la pensée que d'être l'esclave de la sensibilité? Stirner répondra que l'Unique n'est l'esclave de rien ni de personne. « Est-ce que ma sensibilité constitue toute mon unicité ? Suis-je à moi-même et en moi-même, si je suis soumis à la sensibilité ? Obéis-je à moi-même, à ma propre destinée, si j'obéis à elle ? Je ne suis Moi et maître de mon Moi, que lorsque je suis aussi peu au pouvoir de la sensibilité que de quoi que ce soit d'autre [2]. » Qu'est-ce à dire ? Ce texte n'infirme-t-il pas toute notre interprétation du Moi stirnérien et ne sommes-nous pas obligés de convenir, à la fin de notre analyse, que ce Moi, n'étant ni pensée, ni sentiment, est absolument vide de tout contenu, n'est, lui aussi, qu'une chimère, qu'une marotte, qu'un fantôme ? Il nous semble que cette conclusion serait, en tout cas, excessive. Tout d'abord nous avons dit que le Moi est pour Stirner ce qu'est chacun d'entre nous, à chaque moment de son développement physique, intellectuel et moral. Or, nous ne

1. *Der Einzige*, p. 383.
2. *Ibid.*, p. 199.

sommes pas, nous ne sommes plus, uniquement sensibilité ou sensualité — le mot *Sinnlichkeit* qu'emploie Stirner a les deux sens et le contexte montre que, dans le passage cité, c'est plutôt à la sensualité qu'à la sensibilité qu'il a songé. — L'adulte civilisé a une vie psychique plus riche et plus complexe que l'être primitif ou l'enfant. A côté de la vie sensuelle et sentimentale existent et la vie intellectuelle et la vie volitionnelle. Etre Moi, rien que Moi, ne veut pas dire revenir à l'animalité ou à l'enfance, mais cela veut dire rétablir entre nos facultés la hiérarchie réelle, donner à la sensibilité ce qui est à la sensibilité et ne pas permettre à la vie intellectuelle d'étouffer le cri ardent et légitime de notre corps. En second lieu, nous l'avons vu, Stirner ne sépare pas le sentiment de la volonté. Si la sensibilité est l'élément réceptif du Moi, la volonté en est l'énergie active et ces deux forces doivent toujours jouer de concert. Devenir l'esclave de la sensibilité ou de la sensualité, c'est détruire en faveur de l'une d'entre elles l'équilibre normal et l'harmonie du Moi. Que si un être est toute sensibilité ou toute sensualité, il faut que le Moi prenne conscience de cette conformation particulière, qu'il y consente, qu'il la *veuille*. En ce cas, le Moi n'est plus soumis à ses sens, n'est plus l'esclave de ses sens, mais, *voulant* s'y soumettre et acceptant toutes les conséquences de cette soumission, il reste maître de lui-même. En un sens donc, le Moi semble différent de ses facultés et supérieur à elles. Il est, avant tout, sentiment et volonté, mais il est plus qu'eux, puisqu'il dispose d'eux librement et qu'il décide en dernier ressort à quels sentiments il s'abandonnera et quels actes il accomplira. Mais d'autre part, quels sont les motifs de cette décision ? Agit-il sans motif, à l'aventure, au gré d'un caprice irréductible à toute loi et à toute prévision ? En apparence, sans doute, parce que ses motifs d'action ne sont pas

d'ordre intellectuel, parce qu'ils ne parviennent que rarement à une conscience claire et distincte d'eux-mêmes. En réalité, il agit toujours comme il doit agir, selon la ligne de la moindre résistance, conformément à l'état momentané de ses forces psychiques ou plutôt au rapport de cet état avec la direction coutumière de son caractère. Ce qui veut dire qu'en dernière analyse, il va toujours, mais volontairement, là où le conduit sa sensibilité.

III

Je me suis étendu longuement sur la psychologie de Stirner. C'est qu'aussi bien la conception du Moi est le cœur même de toute philosophie individualiste. Une fois qu'on a vraiment compris ce qu'est le Moi stirnérien, ce qu'est cet atome, sans relation réelle avec les autres Moi, irréductible à tout concept et même à toute parole, aussi radicalement subjectif et aussi rigoureusement personnel que le sont le sentiment et l'impulsion inconscients et subconscients, l'on s'explique tout naturellement et la théologie et la morale et la doctrine politique et les théories sociales de l'*Unique*.

Et tout d'abord sa théologie. L'*Unique* tout entier est un long et ardent réquisitoire contre le christianisme : notre exposition d'ensemble a assez insisté sur la lutte sans merci engagée par Stirner contre l'esprit religieux, pour que je n'aie pas besoin d'y revenir. Je ne voudrais donner ici qu'un résumé de son argumentation. Avant tout, nous l'avons vu, Stirner reproche au christianisme de ne tenir compte dans l'être humain que de son âme et d'essayer, par de savantes manœuvres, de tuer la vie du corps. En second lieu, il

reproche au christianisme d'avoir été le principal auteur et l'infatigable propagateur de la morale mensongère et hypocrite qui asservit les hommes. Mais ces deux objections, que Stirner développe avec une admirable éloquence et un luxe écrasant de preuves, visent plutôt les conséquences qu'entraîne la profession d'une religion que l'essence de l'esprit religieux lui-même. Maintenant que nous connaissons la nature véritable du Moi, nous pouvons déterminer quels peuvent être ses rapports avec l'idéal religieux. D'une part, toute religion implique l'effacement, l'abaissement, bien plus, l'annihilation du Moi devant une puissance qui n'est pas lui. Or, nous savons que le seul maître que le Moi doive reconnaître est lui-même. D'autre part, toute religion, ainsi que le révèle le mot même, implique un lien enlaçant des milliers et des milliers d'individus qui, de par la relation qu'ils entretiennent avec la divinité, deviennent, tout au moins à ce point de vue, identiques. Or, nous avons appris que tout Moi est unique et incomparable et que toutes ses manifestations sont rigoureusement particulières et personnelles. De plus, toutes les religions ont été enfantées par cet intellectualisme que l'on retrouve, d'après Stirner, au fond de toutes les erreurs et de toutes les déchéances de l'humanité. Comment, en effet, est né l'esprit religieux? Le début de tout le processus est cette « scission » que nous avons décrite plus haut. L'Esprit se déchire lui-même, se scinde et se partage en Esprit proprement dit ou âme, et en un résidu impur d'autres éléments que le progrès de l'humanité consiste à anéantir ou à convertir, à son tour, en éléments spirituels. L'homme, cependant, à côté de la voix toute-puissante de l'Esprit entend sourdre, au fond de son Moi, d'autres voix, plus humbles et cependant pressantes qui l'appellent aux joies de la terre. « J'ai de l'Esprit, mais je n'existe pas seulement

comme Esprit : je suis un homme doué de corps. Tu te distingues donc toujours de ton Esprit. » Alors intervient la religion qui t'enseigne que si, ici-bas, tu restes enserré dans les liens du corps, tu deviendras, après la mort, « un Esprit bienheureux », tu dépouilleras ton enveloppe charnelle et ne seras plus qu'Esprit. Voilà expliquée la croyance à la survie de l'âme, à son immatérialité et à son immortalité. De plus, après avoir séparé en lui l'âme du corps et l'Esprit de la chair, l'homme, incapable d'attendre le moment de sa spiritualisation complète, insatisfait de n'arriver à cet état de pureté totale qu'après la mort, tend de toutes ses forces à devenir, tout entier, dès cette vie, Esprit, à se fondre en Esprit. « L'Esprit est ton idéal, l'irréalisé, l'au-delà : l'Esprit est ton — Dieu ; Dieu est Esprit. » Sentant qu'il ne peut tuer en lui ce qu'il perçoit dans son être de non-spirituel, l'homme ne se dit pas qu'il est plus qu'Esprit, mais il se dit qu'il est moins qu'Esprit : l'Esprit pur, l'Esprit qui n'est qu'Esprit, il ne peut que le concevoir. Et comme ce n'est pas lui, il ne peut le concevoir que comme un autre, existant comme un autre, et c'est cet autre qui est Dieu. « Il est logiquement nécessaire que l'Esprit qui doit exister comme Esprit pur, doit être transcendant ; car, comme je ne le suis pas, il ne peut être qu'en dehors de moi. Comme un homme ne peut pas se fondre complètement dans le concept de l'Esprit, l'Esprit, comme tel, ne peut être qu'en dehors de l'homme, au delà de l'humanité, non terrestre, mais céleste. C'est seulement à cause de cette disparité entre le Moi et l'Esprit, c'est seulement de ce que le Moi et l'Esprit ne sont pas les noms d'une seule et même chose, mais des noms différents pour des choses différentes, c'est seulement de ce que le Moi n'est pas Esprit et l'Esprit n'est pas Moi, que résulte tautologiquement pour l'Esprit la nécessité de séjourner dans l'au-

delà, c'est-à-dire d'être Dieu[1]. » Voilà expliquée la genèse du concept de Dieu. Si maintenant la « scission » qui donne lieu à tout le mouvement dialectique que nous venons de décrire est reconnue monstrueuse, si cet Esprit que l'illusion humaine hypostasie en un être transcendant est reconnu comme dépourvu de toute réalité substantielle et comme une simple création du sentiment et du vouloir, tout le laborieux échafaudage des religions s'écroule lamentablement. L'Idée de Dieu sombre avec la conception légitime du Moi. Comment l'homme serait-il créé par Dieu et lui devrait-il obéissance et adoration, puisque c'est le Moi humain qui a créé Dieu, puisque l'Idée de Dieu, comme toutes les autres idées, est la créature et la propriété du Moi, qui reste toujours libre de s'en défaire et de la rejeter dans le néant dont il l'a fait sortir.

Si nous passons maintenant de la théologie de Stirner à sa morale, nous restons toujours en face du même problème. Toute morale, en effet, quels qu'en soient les principes, vise à réduire toutes les actions humaines à un mobile dernier, auquel se subordonnassent tous les mobiles secondaires et particuliers et qui conférât, non seulement à l'existence de chaque homme, mais à la vie de l'humanité tout entière une unité harmonieuse. Tout système de morale tend à enlacer d'un lien unique les sentiments et les volontés humaines et aspire à créer, à côté de la sphère où réside le Dieu despote, un cercle se mouvant dans l'orbite de cette sphère et peuplé d'idées exerçant sur l'homme un souverain pouvoir : c'est là ce « royaume des fins » dont a parlé Kant et qui n'est pas autre chose que le rêve platonicien ressuscité. Intellectualisme, religion et morale sont donc indissolublement liés et les objections alléguées contre l'Idée et contre Dieu valent

1. *Der Einzige*, p. 39 à 43.

pour la dernière et la plus tyrannique des idoles auxquelles s'asservit l'humanité, pour le Bien.

Avant tout, Stirner fait observer que tous les moralistes, quelque opposés qu'aient été leurs principes, ont toujours été, au fond, d'accord et sur le point de départ et sur le point d'arrivée de leur recherche. L'on a tenté d'asseoir la morale sur des fondements différents : le devoir, la pitié, la vertu, l'intérêt, mais on n'a jamais mis en doute l'existence même de ces fondements, la possibilité de trouver un mobile dernier et une fin identiques de toute l'activité humaine. C'est ainsi que les morales, les plus divergentes quant à ce fondement, arrivent toutes aux mêmes conclusions pratiques et qu'entre les prescriptions de l'épicurisme et du stoïcisme, du kantisme et de l'utilitarisme, il n'y a guère de différences. Or, la première démarche qui s'impose à tout moraliste digne de ce nom, c'est de déchirer le tissu d'hypothèses indémontrées et indémontrables qui constituent les principes de la morale traditionnelle, c'est de s'affranchir du préjugé moral, c'est de mettre en doute la morale elle-même. Jamais ni Harvey, ni Copernic, ni Newton, n'eussent fait leurs découvertes, s'ils n'avaient commencé par se mettre en dehors de la science de leur temps. Jamais de même la morale ne réalisera de progrès réel, si l'on n'ose se mettre en dehors de la morale traditionnelle. « Celui qui n'a jamais osé ni essayé de n'être pas un bon chrétien, un protestant croyant, un homme vertueux, celui-là est enfermé et emprisonné dans la vertu. De même que les scolastiques ont philosophé dans les limites de la foi de l'Eglise... de même les hommes vertueux végètent dans la vertu... sans jamais éprouver leurs idées fixes à la lame aiguisée de la critique[1]. » Stirner donc, avant

1. *Der Einzige*, p. 56.

Nietzsche, proclame qu'il faut commencer par mettre en question toute la morale, qu'il faut non plus se contenter de critiquer la légitimité des principes jusqu'ici proposés, mais rechercher s'il est possible et désirable de trouver un principe d'action et d'imposer un idéal moral unique et surtout si l'établissement de ce principe est conciliable avec la nature réelle du Moi.

Pourquoi cette démarche préalable et capitale n'a-t-elle pas été tentée? Parce que, répond Stirner, la morale est restée sous l'étroite dépendance des religions et que celles-ci ont prêté à ses canons le caractère sacré et inviolable de leurs prescriptions. Si l'on recherche, en effet, pourquoi la plupart des hommes se croient tenus de vivre moralement, l'on découvre que c'est parce que la religion le leur enjoint. Les impératifs moraux sont des dogmes religieux. « L'homme moral a beau s'élever contre les chrétiens pieux : lui-même est resté chrétien, un chrétien moral. Le christianisme le tient captif dans les chaînes de la moralité et de la foi... Et cette foi morale est aussi fanatique que la foi religieuse... Les hommes moraux dégraissent la religion, se nourrissent de sa graisse et ont maintenant la plus grande peine à se débarrasser de la maladie des glandes qu'ils y ont gagnée [1]. » Stirner, sans le dire expressément, comprend que l'obligation qui est au fond de toute morale ne se légitime que par un ordre donné à l'homme par une puissance supra-terrestre : la seule déduction satisfaisante de l'impératif catégorique est la révélation. Or, pour lui, il ne saurait y avoir révélation, puisqu'il n'y a pas de Dieu, puisque l'idée même de la divinité est un produit du Moi humain. Vouloir étayer la morale sur la religion, c'est arc-bouter un fantôme contre un spectre. La morale tradition-

1. *Der Einzige*, p. 58 et 59.

nelle, puisant toute son efficace dans la foi, est destinée à sombrer avec toutes les religions révélées, avec toutes les croyances en ce qui n'est pas le Moi unique et souverain.

Et ce n'est pas seulement le fondement religieux de la morale qui est ruineux, c'est encore son fondement rationnel. Lorsque, en effet, on tente de séparer la morale de la religion, on cherche son fondement non plus dans la volonté divine, mais dans la raison humaine : c'est, dit-on, quand l'homme agit conformément aux ordres de la raison qu'il agit de lui-même et par lui-même, qu'il est autonome. Mais que veut dire agir conformément à sa raison ? Pour l'expliquer, Stirner revient à sa théorie de la « scission ». D'après la psychologie et la morale traditionnelle, le Moi se segmente dans un Moi supérieur et dans un Moi inférieur : lorsque l'homme obéit au premier, lorsqu'il est mû par le Bien qui, accueilli par la volonté, s'appelle caractère moral, il agit moralement ; lorsque, au contraire, il obéit au second, lorsqu'il est mû par sa sensibilité, il est immoral [1]. Or, nous savons que cette scission est contraire à toutes les données de la nature humaine, qu'il n'y a en nous ni Moi supérieur, ni Moi inférieur, que le Moi véritable reste un sous ses manifestations qui sont toutes également légitimes parce que siennes, et qu'enfin, parmi ces manifestations, celles de la sensibilité sont antérieures à celles de la raison, si bien que le Moi sensible a autant, a plus de droits d'être satisfait que le Moi raisonnable, lequel n'est qu'une création et reste la propriété du premier. Notre obéissance au Moi dit supérieur est donc absurde et les idées morales, qui émanent de lui, ayant aussi peu de réalité et de substantialité que toutes les autres idées, c'est proprement de la démence que de se laisser tyranniser par elles. Désintéressement,

1. *Der Einzige*, p. 41 et 63.

dévouement, vertu, amour, bien et obligation morale, tout cela ce sont des chimères enfantées par notre raison, maîtresse d'erreurs et artisane de fantasmagories.

C'est cette irréalité des idées morales qui explique les contradictions incessantes dans lesquelles tombe toute morale rationnelle. Un acte, détermine-t-elle, est bon moralement, lorsqu'il est entièrement désintéressé, lorsque son auteur obéit à des mobiles altruistes. Mais pourquoi alors, demande Stirner, l'assassinat de Kotzebue par l'étudiant Sand est-il universellement désapprouvé? Les intentions de l'assassin étaient incontestablement aussi pures que celles de n'importe quel saint. Qu'a-t-il fait autre chose que de supprimer par la force des livres dont l'inspiration lui paraissait immorale et n'est-ce pas là un procédé auquel recourent journellement les gouvernements de tous les pays? Au fond, l'acte de Sand n'est désapprouvé que parce qu'il est *illégal*, c'est-à-dire contraire à la loi : le moralement bon devient synonyme de légal[1]. Cette nouvelle position du problème est le suicide même de la morale proprement dite. Non seulement la loi étant une création de l'Esprit, une idée, participe à l'irréalité et à l'inanité de toute idée, mais encore ceux-là mêmes qui croient à la réalité des idées, sont obligés de reconnaître que la loi est une œuvre humaine qui a varié de siècle en siècle et de nation à nation et qui n'offre, par conséquent, en aucune manière le caractère d'immutabilité et d'identité que réclame l'éthique traditionnelle. Faire de l'obéissance à la loi le critère de l'acte moral, c'est reconnaître sa contingence, son instabilité et sa relativité.

De par sa propre logique interne, la morale en arrive donc à s'abolir elle-même. Nous venons d'obtenir que le principe

1. *Der Einzige*, p. 64.

de la morale n'est ni un ordre divin, ni un impératif de la raison, mais uniquement une obligation civile. Il suffit de faire un pas de plus pour atteindre le domaine de la vérité psychologique. Une fois qu'on a reconnu, en effet, que la loi est une idée irréelle, et que l'homme qui conforme ses actes aux prescriptions de la loi peut être un bon citoyen et un sujet loyal, mais n'en devient aucunement un individu moral, l'on en vient à se demander comment s'établit une loi et quelle est la véritable genèse de la moralité : les deux recherches mènent au même but. D'une part, la loi ne fait que codifier les mœurs, les usages, les coutumes propres à une époque et à une nation. Il n'y a pas, sans doute, entre la loi et les mœurs identité complète : le domaine des mœurs est plus large que celui de la loi, et les mœurs sont plus tenaces que les lois, si bien qu'il peut naître et qu'il naît, en effet, des conflits entre les mœurs et la loi. Mais il n'en demeure pas moins vrai qu'en soi la loi n'est pas autre chose que la cristallisation des mœurs publiques et qu'à l'origine, au moins, ces deux essentiels facteurs de la vie sociale coïncident. D'autre part, à l'origine, vivre moralement n'a pas voulu dire autre chose que vivre conformément aux mœurs et coutumes de son temps et de son pays : la *Sittlichkeit* coïncide avec la *Sitte*[1]. La morale, pourrait-on dire, n'est que la mise en forme obligatoire de ce qui, dans les mœurs d'une nation, concerne les rapports essentiels des individus entre eux, mise en forme obligatoire qui est due au caractère sacré que les différentes religions ont conféré à ces rapports de par l'hypothèse d'une révélation. Le principe moral n'est donc plus une obligation civile, mais une obligation sociale : toutes les normes morales, dit Ihring qui, dans son beau livre : *Der*

1. *Der Einzige*, p. 83.

Zweck im Recht, a donné à la thèse que nous exposons sa plus forte expression, sont des impératifs sociaux[1]. Or, si le concept de loi est contingent, relatif et variable de nation à nation et de siècle à siècle, combien cela n'est-il pas plus vrai pour les mœurs et les coutumes? Est-il besoin de rappeler tous les usages extraordinaires, toutes les prescriptions étranges, toutes les normes barbares que les différents peuples ont consacrés par l'usage? Il demeure qu'en devenant simple conformité aux mœurs, la morale perd de plus en plus le caractère d'unité et d'identité qui a été de tout temps considéré comme lui étant essentiel. Vivre moralement n'est plus, d'après cette théorie, qu'une affaire de tradition et d'habitude et l'automate sera l'homme moral par excellence. N'est-il pas évident que rien ne légitime cette obéissance aux mœurs et aux traditions d'une nation, que l'automatisme qu'implique cette conception de la morale est à l'opposite de l'autonomie que tous les moralistes réclament pour elle et que, pour Stirner enfin, le Moi qui se plie aux injonctions des mœurs, perd toute sa spontanéité, toute son indépendance, toute sa valeur[2].

Ni ordre divin, ni impératif de la raison, ni obligation civile, ni obligation sociale, qu'est donc l'obligation morale? Puisque ni Dieu, ni la raison, ni la loi, ni les mœurs n'ont qualité pour prescrire à l'homme sa conduite, où va-t-il donc chercher ses mobiles d'action? Et, tout d'abord, pour Stirner, il n'y a pas d'homme, il n'y a que *des* hommes, à caractères et à tempéraments déterminés, il n'y a que des Moi distincts et incomparables, dont chacun est son maître, son législateur, son souverain et son propriétaire. Chercher pour ces Moi séparés substantiellement une loi de vie identique,

1. R. von Ihring, *Der Zweck im Recht*, Leipzig, 1895, t. II, p. 104.
2. *Der Einzige*, p. 86.

semble dès l'abord une entreprise chimérique. Il n'y a pas de loi de vie, il n'y a pas de normes morales, il n'y a pas d'impératif, il n'y a pas de souverain bien. Chaque Moi, de par sa constitution intime, tend à se manifester, c'est-à-dire à déployer toutes ses énergies, aussi bien celles de son corps que celles de son âme, sans qu'il soit légitime d'établir en elles une hiérarchie. Cependant Stirner en arrive, lui aussi, à chercher et à trouver pour toutes les actions de tous les Moi un mobile unique et à construire, lui aussi, un fondement de la morale. Voici comment il procède. Nous avons vu que, pour Stirner, la manifestation véritable du Moi n'est pas la pensée, mais le sentiment et l'instinct. Or, le sentiment et l'instinct poussent chaque Moi à persévérer dans son être et à accroître cet être dans la plus large mesure possible, c'est-à-dire à accumuler le plus de plaisir possible et à éviter le plus possible toute peine. Le Moi normal est donc celui qui, ayant reconnu la vanité des idées, ne se laissant plus leurrer par l'illusion de la « scission », dispose en maître souverain des choses et des êtres et ne se préoccupe que de réaliser « son bon plaisir » : en d'autres termes, le Moi réel est l'égoïste absolu, l'égoïste transcendantal. « Ce qui vous distingue de l'égoïste, c'est que, vous, vous faites de l'Esprit le centre des choses, tandis que, lui, se fait lui-même le centre de tout, c'est que vous, vous segmentez votre Moi et faites de votre « Moi véritable », de l'Esprit, le maître du Moi sans valeur qui subsiste, tandis que l'égoïste ne veut rien savoir de cette segmentation et poursuit ses intérêts intellectuels et matériels, *d'après son bon plaisir* [1]. » L'égoïsme stirnérien se distingue essentiellement de l'égoïsme préconisé par les disciples d'Epicure, par les sensualistes français et les utilitaires

1. *Der Einzige*, p. 41.

anglais en ce qu'il ne subordonne la recherche du plaisir à aucun calcul et qu'il n'y introduit aucune idée de temps, de quantité ni de qualité ; il préconise la satisfaction de tout plaisir désiré par chaque Moi à chaque instant de son développement. Ce plaisir n'est pas d'ailleurs uniquement plaisir sensuel ou matériel. Stirner a démontré que si le Moi n'est pas uniquement Esprit, il n'est pas non plus uniquement matière, mais il est âme et corps à la fois et il manifeste nécessairement tout ce qui apparaît à sa conscience. Chez tel Moi, ce sont les plaisirs sensuels et les intérêts matériels, chez tel autre, les plaisirs intellectuels et les intérêts spirituels qui l'emportent, ou plutôt, dans chaque Moi, c'est tantôt l'âme, tantôt le corps qui fait entendre sa voix. La vie normale consiste à les écouter et à les satisfaire chacun à son tour. L'égoïsme transcendantal de Stirner admet donc quelques-unes des vertus de la morale traditionnelle, seulement il les motive d'une façon tout à fait différente.

La morale traditionnelle recommande à l'homme de s'oublier lui-même, de se montrer rigoureusement désintéressé et d'aimer les autres autant et même plus que lui-même. Stirner examine tour à tour les concepts de l'oubli de soi, du désintéressement, du dévouement et de l'amour et il démontre qu'ils sont contradictoires. Qu'appelle-t-on, en effet, proprement un homme désintéressé? Un homme qui sacrifie un certain ordre d'intérêts à un autre ordre d'intérêts, par exemple, un intérêt de vanité à l'intérêt de la béatitude, l'intérêt de bien vivre ici-bas à l'intérêt de bien vivre au ciel. Un homme désintéressé est donc, en dernière analyse, un homme qui sacrifie un intérêt qui lui paraît moindre à un intérêt qu'il estime supérieur. Mais n'est-ce pas proprement de l'égoïsme? Au fond, proclame Stirner, tout homme, de par la constitution intime de son être, ne peut pas faire autre-

ment que de viser à réaliser cet être, c'est-à-dire à satisfaire ses instincts dominateurs et à subordonner ses impulsions moins intenses à ses impulsions plus intenses. Mais, au lieu d'avouer que c'est uniquement par égoïsme que tel homme se sacrifie pour les autres hommes, que tel saint assume toutes les fautes de ses semblables, l'on a prétendu que c'était par vertu, par obéissance à un impératif, par amour pour Dieu. Or, c'est là de l'hypocrisie pure. « Reconnaissez-vous vous-mêmes, reconnaissez ce que vous êtes véritablement et renoncez à vos efforts hypocrites, à votre inepte manie de vouloir être autre chose que ce que vous êtes en réalité. Je vous appelle des hypocrites, parce que, durant tous ces milliers d'années, vous êtes demeurés des égoïstes, mais des égoïstes assoupis, des égoïstes aliénés et se leurrant eux-mêmes, héautontimoroumènes et bourreaux de vous-mêmes que vous êtes. Tout ce que vous faites est de l'égoïsme *inavoué,* secret, masqué et dissimulé. Mais parce que, cet égoïsme, vous ne l'avouez pas, vous vous le cachez à vous-mêmes, vous en faites un égoïsme non pas manifeste et public, mais inconscient, il *n'est plus égoïsme,* mais bien servilité, servage, reniement de vous-mêmes : vous êtes des égoïstes et vous ne l'êtes plus, puisque vous reniez l'égoïsme. Et là où vous paraissez l'être le plus, vous avez attiré sur le mot égoïste le dégoût et l'opprobre [1]. »

Et il en est tout de même de l'amour préconisé par la morale traditionnelle. L'homme, prétend-elle, doit s'oublier pour ses semblables et se sacrifier à eux, parce qu'il a le devoir de les aimer. Cette incarnation subtile et insidieuse du principe moral paraît à Stirner aussi caduque que toutes les autres. Etant donné que le Moi n'existe que par lui-même et pour

1. *Der Einzige*, p. 194.

lui-même, qu'il n'a avec les autres Moi que des rapports superficiels et étrangers à sa véritable nature, l'amour qu'il peut porter à ses semblables ne saurait être considéré comme un impératif. Cela ne veut pas dire que le Moi ne puisse pas se donner entièrement à un autre Moi, et l'aimer de toute son âme et se sacrifier pour lui : mais ce n'est pas là un devoir, un acte désintéressé et méritoire, mais encore et toujours un effet de notre invincible égoïsme. « Ne dois-je pas m'intéresser vivement à une autre personne, sa joie et son bien-être ne doivent-ils pas m'être à cœur et la jouissance que je lui procure ne doit-elle pas m'être plus chère que certaines de mes propres jouissances? Tout au contraire, je puis lui sacrifier avec joie d'innombrables jouissances, je puis me refuser d'innombrables plaisirs pour accroître le sien et ce qui, sans lui, me serait le plus cher, ma vie, ma santé, ma liberté, je puis les risquer pour lui. C'est précisément ma joie et mon bonheur que de me repaître de son bonheur et de sa joie. Mais mon *Moi*, mon *Moi-même*, je ne le lui sacrifie pas, je demeure égoïste et — je jouis de lui. Si je lui sacrifie tout ce que, sans mon amour pour lui, je garderais pour moi, cela prouve seulement que cette passion égoïste est plus forte en moi que toutes mes autres passions[1]. » Si j'aime donc les hommes, ce n'est aucunement par devoir, par vertu, par religion, mais c'est parce que cet amour me rend heureux.

Il est évident que, quand cet amour n'existe pas, le Moi a le droit de faire valoir en face des autres Moi tous ses désirs, toutes ses virtualités, toute sa volonté de vivre et de se réaliser sans aucun égard pour autrui. La première, la seule vertu du Moi affranchi est la force, l'énergie, c'est-à-dire l'intensité du vouloir incessamment nourrie par l'intensité du

1. *Der Einzige*, p. 195.

sentir. Etant donné qu'il n'y a pour le Moi ni devoir, ni droit, ni loi d'aucune sorte; il est naturel qu'il emploie, pour se manifester et pour s'imposer, tous les moyens, même ceux qui paraissent les plus répréhensibles à la morale traditionnelle. « J'assure ma liberté en face du monde dans la mesure où je m'approprie le monde, c'est-à-dire dans la mesure où je le conquiers et l'investis, par quelque moyen que ce soit : la persuasion, la prière, l'exigence catégorique, bien plus, l'hypocrisie, l'imposture, etc. Les moyens que j'emploie dépendent de ce que je suis. Si je suis faible, je n'use que de moyens faibles, tels que ceux que je viens de nommer et qui d'ailleurs sont assez bons pour la majeure partie des hommes. Au surplus, l'imposture, l'hypocrisie et le mensonge sont pires en apparence qu'en réalité. Qui n'a jamais trompé, en effet, la police et la loi, qui, pour dissimuler quelque infraction aux lois, etc., n'a opposé aux recors le masque d'une loyauté irréprochable? Celui qui ne l'a pas fait, s'est laissé faire violence et a été lâche par excès de conscience. » Sans doute, en dépit du très logique cynisme de sa doctrine, Stirner n'approuve pas les crimes de droit commun, comme le feront certains anarchistes. Mais les raisons de son improbation sont très différentes de celles que font valoir les religions, les traités de morale et les codes. Ne reprochez pas, dit-il, au criminel d'avoir attenté à la propriété consacrée par l'Etat, mais faites-lui honte « de s'être sali lui-même en ce qu'il n'a pas méprisé des choses qui lui étaient étrangères, mais les a estimées dignes du rapt... Parlez au soi-disant criminel comme à un égoïste et il aura honte, non pas d'avoir enfreint vos lois et d'avoir attenté à vos biens, mais d'avoir estimé vos lois dignes d'un attentat et vos biens dignes d'un désir. Il aura honte de ne vous avoir pas méprisés, vous et tout ce que vous possédez, d'avoir été trop peu égoïste. Mais vous

ne pouvez pas lui parler en égoïstes, car vous n'êtes pas aussi grands qu'un criminel. Vous, vous ne commettez rien! Vous ne savez pas qu'un Moi affranchi ne peut laisser que d'être criminel, que le crime est sa vie [1]. »

Imaginons ces Moi « criminels » hautainement dressés les uns en face des autres, puisant toute leur force dans leur propre essence, étant et se sachant eux-mêmes la source et la fin unique de leurs manifestations. Qu'arrivera-t-il fatalement? C'est que ces Moi se jetteront les uns sur les autres, c'est que, conscients de leur puissance, ils essayeront par tous les moyens de faire prévaloir leur personnalité, d'imposer leur individualité à ceux qui oseraient leur résister et de s'emparer par la violence physique ou la ruse intellectuelle de tout ce qui pourrait tenter leurs sens largement ouverts à la jouissance. Stirner ne croit pas, comme Proudhon et les modernes anarchistes, à l'harmonie naturelle de la vie sociale et à la bonté originelle de l'homme : il n'aurait, d'ailleurs, pour celle-ci que méprisantes invectives. Il ne croit pas que, dès que l'homme sera débarrassé de la contrainte légale, il redeviendra, grâce à une équitable distribution de la richesse, un être libre, heureux et aimant, de l'esclave aigri et méprisable qu'il a été. Il est convaincu que les Moi affranchis useront de toutes les ressources de leur être reconquis et il ne s'en effraie pas. Il ne répugne pas à la violence et il a, nous l'avons vu, des paroles d'excuse même pour la ruse et pour l'hypocrisie. La guerre, sous toutes ses formes, lui apparaît comme une manifestation naturelle et légitime des énergies humaines : c'est un magnifique spectacle que de voir se heurter les beaux corps et s'entrechoquer les fortes intelligences. Et, dans l'universelle bataille, tous ses vœux

1. *Der Einzige*, p. 236.

vont aux vainqueurs : si le faible est écrasé, c'est un effet nécessaire, et partant mérité de sa faiblesse. Il est juste que les Puissants triomphent et que les impuissants soient asservis. Il n'y a pas, il n'y a jamais eu, il n'y aura jamais d'autre droit que la force. « Lorsqu'un roc me fait obstacle, je le tourne, jusqu'à ce que j'aie assez de poudre pour le faire sauter et ainsi je tourne les lois d'un peuple, jusqu'à ce que j'aie accumulé assez de forces pour les mettre à néant..... Les tempéraments énergiques ont de tout temps agi ainsi. Lorsque les « soumis » eurent reconnu comme leur maîtresse et adoré une puissance invaincue et réclamé pour elle l'adoration de tous, survint un fils de la nature qui ne voulait pas se soumettre, et qui expulsa la puissance adorée de son inexpugnable Olympe..... Ma liberté ne devient parfaite, que lorsqu'elle devient ma *puissance*. La puissance est une belle chose et sert à de multiples fins, car, avec une poignée de puissance, on réalise davantage qu'avec un sac rempli de droits..... Celui qui a la puissance est au-dessus de la loi.....[1]. Ce que tu as le *pouvoir* d'être, tu as le droit de l'être. Je dérive tout droit et tout titre de *Moi-même* : je suis *autorisé* à faire tout ce que j'ai le pouvoir de réaliser. J'ai le droit de renverser Zeus, Jehovah, Dieu, etc., si je le *puis* : si j'en suis incapable, ce sont ces Dieux qui auront contre moi droit et pouvoir et je redouterai leur droit et leur pouvoir... La seule chose que je n'aie pas le droit de faire, c'est ce que je ne fais pas de mon propre mouvement, c'est-à-dire ce à quoi je ne m'autorise pas *Moi-même*[2]. »

Nous voilà aux derniers confins de la morale de Stirner et à l'entrée de la [illegible]nant seue nous sommes en mesure d'en comprendre toute la portée et

1. *Der Einzige*, p. 194 à 196.
2. *Ibid.*, 221 à 223.

d'en reconnaître l'origine. La morale de Stirner est, en dernière analyse, une morale esthétique, une morale aristocratique, est la morale même du romantisme. On comprend, sans doute, que, pour expliquer l'anarchisme moral de Stirner, on soit remonté jusqu'à nos philosophes du XVIIIe siècle : le sensualisme utilitaire d'un Helvétius rappelle, en effet, et semble annoncer l'égoïsme transcendantal d'un Stirner. Mais il y a, quand on regarde d'assez près, entre le sensualisme du XVIIIe siècle et la philosophie de Stirner une capitale différence. Helvétius, comme ses maîtres et ses disciples, reste fidèle à l'optimisme foncier de son temps et croit de toute certitude à l'harmonie des besoins égoïstes de l'homme et du bonheur universel de l'humanité. L'homme vertueux, proclame-t-il, n'est pas celui qui sacrifie ses plaisirs, ses habitudes et ses plus fortes passions à l'intérêt public, puisqu'un tel homme est impossible, mais celui dont la plus forte passion est tellement conforme à l'intérêt général qu'il est presque toujours nécessité à la vertu. Toute vertu vraie est toujours utile au public. Ce sont des « moralistes hypocrites » que ceux qui, dans les préceptes qu'ils donnent, se proposent un autre but que le bonheur de l'humanité. « On doit regarder les actions comme indifférentes en elles-mêmes : c'est au besoin de l'Etat à déterminer celles qui sont dignes d'estime et de mépris ». « Toute l'injustice et tout le mal proviennent d'une seule cause, de notre ignorance qui fait que nous ne savons pas trouver notre compte au bonheur public[1]. » Ce sont là, on le voit, des vues qui vont à l'opposite de l'enseignement de Stirner qui lutte, précisément, de toute sa farouche énergie, contre l'avilissante préoccupation de « l'intérêt général », contre l'insupportable

1. Helvétius, *De l'Esprit*, Discours II, chap. XIV et XVI et Discours III.

tyrannie du « bien public », contre l'abêtissante religion du « bonheur universel », contre l'humiliant servage d'une vertu imposée par l'Etat, ce fantôme des fantômes. Ses maîtres à lui sont, d'une part, ces hommes de la Révolution et de l'épopée napoléonienne qui, revendiquant pour l'individu la puissance que, pendant tant de siècles, il avait lâchement abandonnée aux Dieux, aux rois et à leurs créatures, ont, pour réaliser toute leur personnalité, brisé leurs antiques entraves, renversé des trônes, accumulé les hécatombes, fait couler à travers l'Europe, un large torrent de sang et fait fleurir, sur l'ondée de pourpre, une gigantesque moisson de lauriers. Et ce sont, d'autre part, les poètes — l'auteur du Faust et de Werther, le créateur de Childe Harold, de Manfred et de Don Juan — qui ont su incarner en d'inoubliables personnages, l'individu affranchi, le Prométhée déchaîné, « l'invincible Moi qui se suffit à lui-même, sur qui rien n'a prise, ni démons, ni hommes, seul auteur de son bien et de son mal, sorte de Dieu souffrant et tombé, mais toujours Dieu avec ses haillons de chair, à travers les fanges et les froissements de sa destinée[1] ». Et ce sont enfin les théoriciens du romantisme — Schelling, Frédéric Schlegel, Schleiermacher — qui démontrent que le Moi souverain n'est pas, comme l'avaient pensé Kant et Fichte, le Moi de la Raison pratique qui enfante l'univers uniquement pour en faire le théâtre de son irrésistible instinct moral, mais que c'est le Moi esthétique, le Moi artiste qui dispose souverainement des choses et des hommes, qui échappe à toute règle et à tout contrôle, qui est supérieur à toute loi et à tout canon, qui a le droit de sacrifier à la satisfaction de ses instincts tout ce qui fait l'objet de la vénération des autres hommes et qui n'a qu'une seule tâche, c'est

1. Paroles de Taine appliquées aux héros de Byron.

de se déployer dans toute son incommensurable grandeur, avec tout ce qui tressaille et tempête et sanglote dans le cœur de son cœur. C'est en vain que Stirner a cru avoir exorcisé les fantômes qu'avaient ressuscités les poètes : lui aussi, il a été pris dans l'enchantement, et quand on dépouille l'*Unique* de toute la dialectique dont l'a emmailloté son créateur, l'on découvre le front dévasté, les yeux révoltés et le rictus démoniaque des héros romantiques. Et, comme tout héros, l'*Unique* est un aristocrate. Stirner a beau soutenir que les Moi sont si absolument distincts les uns des autres, qu'il est impossible de les comparer et de les mesurer, si bien qu'il ne saurait y avoir ni Moi supérieurs ni Moi inférieurs. « Je ne veux rien avoir ni être rien de plus que les autres ; je ne me mesure pas avec les autres » : l'Unique ne doit être jugé que d'après lui-même, il est son maître, son propriétaire, son étalon. Mais, d'autre part, en faisant résider la valeur de l'homme dans sa puissance et en proclamant que la force fait le droit, Stirner reconnaît par là même qu'il est des êtres qui s'élèvent légitimement au-dessus des autres et aboutit ainsi à une sorte d'aristocratisme. Celui qui sait s'imposer aux autres hommes et leur persuader qu'il est né pour commander et qu'ils sont nés pour obéir, puise dans cette énergie de suggestion le titre de son droit. « Qu'un jeune prince royal se déclare supérieur aux autres enfants, c'est là l'acte qui lui assurera sa supériorité, et que les autres enfants approuvent et reconnaissent cette déclaration, est l'acte qui les rend dignes d'être des sujets [1]. » Les égoïstes qui, au milieu de la société d'esclaves qui les entourent, savent faire valoir les droits souverains de leur personnalité, qui imposent leur volonté à la lâcheté des serfs du devoir, du droit et de la loi,

1. *Der Einzige*, p. 222.

les natures énergiques qui ont dit au soleil : arrête-toi, qui ont mis la cognée au tronc des chênes sacrés, qui ont précipité le pape du haut de son trône et mis fin au règne de la grâce de Dieu[1], les Puissants, les Indomptables, les Vainqueurs, sont de véritables aristocrates.

IV

Nous nous sommes, dans notre exposition d'ensemble, étendu trop longuement sur les vues politiques, sociales et économiques de Stirner, pour avoir à y revenir ici en détail. Je voudrais seulement les résumer, telles qu'elles se dégagent nécessairement de la psychologie et de la morale de notre philosophe.

Avant tout, il importe de remarquer qu'on ne trouve esquissée dans l'*Unique* aucune doctrine politique positive. Il a soumis l'idéal politique qu'a fait prévaloir la Révolution à la critique la plus pénétrante et la plus passionnée. Il a dévoilé avec une admirable perspicacité les défaillances de cet idéal, montré que ce n'est pas pour des individus en chair et en os, vivant dans un milieu physique, politique et social déterminé, mais bien pour un chimérique homme en soi que la Révolution a légiféré ; qu'elle ne s'est préoccupée que de l'homme en tant que citoyen et non en tant que Moi unique et incomparable ; qu'elle a absorbé tous les pouvoirs qui, sous l'ancien régime, s'interposaient entre l'individu et le pouvoir central, dans ce pouvoir central, si bien que celui-ci est devenu plus puissant, plus tyrannique, plus insupportable qu'il ne l'avait été auparavant, et que s'il avait été possible sous l'ancien

1. *Der Einzige*, p. 197.

régime de faire valoir contre le Roi, incarnation du pouvoir central, le droit individuel, de se révolter contre lui et même de s'en débarrasser, puisqu'après tout il était un homme, cela était devenu impossible dans les temps modernes où le pouvoir central prétendait représenter le droit de tous et où le Roi constitutionnel n'est qu'une Idée, inatteignible et invulnérable comme tous les fantômes. Mais ces critiques faites, Stirner ne tente pas de substituer à l'idéal révolutionnaire un idéal politique supérieur. C'est qu'en effet, pour le Moi stirnérien, unique, incomparable, souverain, libéré de tout dogme et de toute norme morale, il ne saurait y avoir d'idéal politique. Le Moi de Stirner est un animal antipolitique, *a*politique. Quelle que soit la nature du lien auquel on prétend le soumettre, il n'en saurait reconnaître la légitimité, puisque, de par son essence, il répugne à tout lien et voue toute son énergie à briser tous ceux qu'on s'aviserait de lui imposer. Royauté absolue, royauté constitutionnelle, république, que lui importe? « On a coutume, dit-il, de diviser les Etats selon la manière différente dont est répartie « l'autorité suprême »; si c'est un seul qui la détient, on les appelle monarchies, si tous la détiennent, démocraties. L'autorité suprême sur qui? Sur l'individu et sa volonté [1]. » Et de même : « La république n'est pas autre chose que la monarchie absolue : car peu importe que le monarque se nomme prince ou peuple, puisque tous deux sont des « majestés [2]. » Dans un Etat démocratique, les individus sont mis sous tutelle, tout comme dans un Etat monarchique. Si, dans une royauté constitutionnelle, c'est sur le Roi et son bon plaisir que repose l'édifice gouvernemental, dans un Etat démocratique, c'est sur l'opinion populaire, ce qui ne vaut guère mieux. Et si, dans une royauté, c'est le

1. *Der Einzige*, p. 230.
2. *Ibid.*, p. 265.

hasard de la naissance qui décide du choix du souverain, n'est-ce pas aussi un pouvoir de hasard que le pouvoir populaire [1] ?

Tous les théoriciens politiques, à quelques conclusions divergentes qu'ils aient abouti, partent d'une même hypothèse initiale, à savoir qu'il est dans la nature des hommes de vivre en société, de s'associer pour certaines fins et de confier le soin de les conduire soit à certains individus, susceptibles par leur courage physique, leur intelligence ou leur valeur morale, de rendre des services éminents à la communauté, soit à certaines familles, à certains clans, à certains corps, s'imposant à eux par la force ou par la crainte religieuse, ou élus par eux. Les uns, comme Hobbes et Spinoza, protestent que les hommes, dénués de toute organisation politique et abandonnés à l'impulsion de leurs instincts, ne songeraient qu'à s'entre-déchirer et que, par conséquent, il fallait de toute nécessité un frein pour les contenir et un maître pour les dompter et les protéger contre leur mutuelle violence. Les autres, comme Rousseau, tout en soutenant que l'état de nature est un état de félicité et de vertu dont la civilisation a fait déchoir les hommes, admettent cependant que ceux-ci renoncent à la libre disposition d'eux-mêmes et à cet état de nature qui leur a cependant donné la perfection et le bonheur, pour créer une association, qui défende et protège de toute la force commune et la personne et les biens de chaque associé. Tous, ils ont imposé à l'individu des limites, ils ont mis au Moi un frein, ils l'ont subordonné à des lois, ils ont décrété des pouvoirs qui se sont arrogés sur lui une autorité de commandement. Or, nous le savons, le Moi stirnérien est rétif à tout frein, est impatient de toute limite, et brave tout

1. *Der Einzige*, p. 266 et 267.

pouvoir et brise tout joug et se rebelle contre toute autorité. Créateur et propriétaire de lui-même, il ne reconnaît ni Dieu ni Maître, que ce maître s'appelle Roi ou nation ou société, qu'il se manifeste par des ordres personnels donnés d'homme à homme ou par des lois et des décrets impersonnels, qu'il soit unique ou à mille têtes.

L'individu, selon Stirner, n'est donc pas seulement antipolitique et *a*politique, il est antisocial et *a*social. Parmi les théoriciens sociaux, les uns ont conçu les sociétés comme la simple juxtaposition de familles et d'individus unis entre eux par un lien soit volontaire soit imposé par la force ou les circonstances; les autres comme des corps organisés où circule une même vie et qui se meuvent par une même volonté. Tous, ils ont admis la légitimité et la nécessité de ce lien volontaire ou involontaire, mécanique ou organique, politique ou social. C'est contre la conception de ce lien que s'élève Stirner de toute son éloquence véhémente. Les Moi, conscients d'eux-mêmes, répudient tout lien et même toute juxtaposition. Ils ne sont ni les organes d'un même corps, ni les pièces d'un même mécanisme. Ils ne se sentent aucunement solidaires les uns des autres. Tels que les Monades de Leibnitz, ils n'ont pas de fenêtres. En eux nul ne peut pénétrer, d'eux nul ne peut s'emparer, à eux nul ne peut se lier d'une attache éternelle. La raison dernière de cette inaptitude foncière à toute liaison durable, est l'unicité des Moi, cette unicité qui en fait des êtres éternellement distincts et séparés, entre lesquels il ne saurait y avoir de commune mesure. Tous les théoriciens sociaux ont admis en dernière analyse l'égalité des individus, sinon l'égalité de fait, du moins l'égalité en droit : même les partisans les plus intransigeants de la monarchie absolue ont proclamé l'égalité des âmes devant Dieu. Tous, ils ont distingué dans la nature de l'homme comme deux sphères :

l'une qui est propre à chaque individu et dont la communauté n'a pas à se soucier, l'autre par laquelle l'individu communique avec ses frères en société et sur laquelle la communauté s'arroge des droits et envers laquelle elle se reconnaît aussi des devoirs. C'est de cette dernière seule que se sont occupés tous les théoriciens, qu'ils s'appellent libéraux, socialistes ou humanitaires purs. C'est elle qui constitue ce caractère sacré d'humanité que la société a la mission de sauvegarder. C'est pour elle que se sont faites les révolutions, c'est pour elle que sont morts les prétendus martyrs de la pensée libre. Or, nous le savons, Stirner a combattu inlassablement ce dualisme. Il se réduit en dernière analyse à cette « scission » que les psychologues et les moralistes ont inventée de toutes pièces et à laquelle ne correspond aucune réalité. Il y aurait d'une part la « nature humaine non sociale », c'est-à-dire le domaine confus et obscur où, mystérieusement, s'élabore le tissu mouvant de nos sensations, où fermentent sans cesse les forces troubles de notre nature physique, où se préparent les cataclysmes imprévisibles de nos énergies passionnelles, où, seul, règne le Moi dans toute la farouche et solitaire puissance de son égoïsme et, de l'autre, la « nature humaine sociale », c'est-à-dire la sphère sereine où nos sensations sont converties d'abord en perceptions, puis, grâce à une longue série d'opérations délicates, en idées abstraites et en idées générales, où nos désirs et nos passions se purifient de ce qui est en eux de malfaisant et se transforment en volonté consciente, grâce au concours de la Raison qui, au foyer central de notre Moi, ne se contente pas d'éclairer nos actions de sa lumière, mais devient elle-même vertu agissante : la « nature humaine sociale » est, en définitive, la Raison impersonnelle, source de l'universel, de la loi, de l'identité, de l'unité, la faculté sociale par excellence dont la suprême

incarnation est bien, comme l'a proclamé Hegel, l'Etat. Cette « scission », Stirner l'a démontré, est une illusion. Il n'y a pas en nous deux natures, il n'y en a qu'une. Chaque Moi est un composé de facultés multiples et diverses et, parmi elles, les plus fondamentales, les véritables sources et réserves de vie, les soubassements profonds et solides de notre personnalité, sont non la Raison universelle et sociale, mais bien les sentiments et les instincts, ce qui en nous est confus et trouble, mais puissant, mais vrai, mais unique. La nature véritable est donc non la « nature humaine sociale », mais la « nature humaine non sociale », qui aime, qui hait, se pâme de volupté ou se crispe d'angoisse et se tord de douleur, qui constitue le cœur du Moi et au service de laquelle le Moi se voue tout entier. Or, cette nature-là, l'organisation sociale, quelle qu'en soit la forme, ne peut pas l'atteindre et ne cherche pas à l'atteindre. Pourvu que la « nature humaine sociale » soit satisfaite, elle se rit des « intérêts personnels et des personnalités ». Loin donc d'avoir intérêt à fortifier le lien social, le Moi tente irrésistiblement, de par les nécessités les plus profondes de sa nature, à le dénouer. Sus donc à toute organisation, sus à tout lien, sus à toute contrainte, à toute coercition, à toute emprise. « Tant que persiste une seule institution que l'Unique n'a pas le droit de renverser, l'unicité et la propriété du Moi sont encore bien éloignées [1]. »

Le premier des liens sociaux dans lesquels l'individu se trouve enlacé, est celui de la famille. Même, ce lien-là, le plus naturel, le plus indissoluble, l'individu est amené à le déchirer, dès qu'il devient pesant. Sans doute, tant que la famille repose sur la piété et l'affection mutuelle, elle constitue une communauté légitime, puisque nous y restons de notre plein

1. *Der Einzige*, p. 252.

gré et que nos instincts égoïstes n'y sont pas entravés. Mais dès que la piété filiale et l'affection se sont éteintes, la famille a vécu. Le lien de chair qui a attaché autrefois l'enfant à la mère, crée la famille, mais est impuissant à la maintenir. Pour qu'elle persiste, il faut que les intérêts de l'Unique n'entrent pas en collision avec ceux des siens. S'agit-il, par exemple, d'une union que des parents circonspects veulent interdire à l'un de leurs enfants? Alors l'un des deux : ou bien l'enfant se sacrifie à l'honneur, à la tradition familiale — ce qui veut dire que son amour filial est plus fort que sa passion amoureuse. Ou bien il se révolte, il se détache de la famille — ce qui veut dire que c'est sa passion qui a été la plus forte [1]. Il en est tout de même de la vocation des enfants. « Il est indéniable, sans doute, que mon père m'a engendré, mais maintenant que je suis né, les intentions qu'il a eues en m'engendrant ne me regardent plus et à quoi qu'il ait voulu me destiner, je fais ce que je veux moi-même [2]. »

Une fois que l'enfant s'est détaché de la famille, il tombe dans un réseau inextricable d'autres liens dont l'ensemble s'appelle l'Etat. « Ce qu'on appelle Etat est un tissu et un réseau de dépendances et d'attaches, c'est le fait d'appartenir à un même ensemble, le fait de tenir à cet ensemble, le fait de s'accommoder les uns aux autres, en un mot de dépendre les uns des autres : il est l'*ordre de cette dépendance* [3]. » L'Etat est l'union et la solidarité en face de l'égoïsme, le fait d'exister les uns pour les autres, et de vivre comme un troupeau — *Heerde* — rudement mené par un berger, en face de la libre existence vagabonde des individus. Innombrables, on

1. *Der Einzige*, p. 258 et 259.
2. *Ibid.*, p. 132 et 133.
3. *Ibid.*, p. 259.

l'a vu, sont les raisons que fait valoir Stirner contre la légitimité du concept de l'Etat, qui est l'ennemi né du Moi : « Tout Moi est de naissance un criminel contre le peuple et contre l'Etat[1]. » Avant tout, les sociétés et l'Etat existent sans que le Moi les ait créés, ni ait été consulté sur leur organisation. Je suis né dans un Etat et élevé par lui et je suis obligé de le reconnaître et de me conformer à ses lois : « son existence autonome crée mon hétéréonomie, sa « pousse naturelle », son organisme, exige que ma nature ne se déploie pas librement, mais soit taillée à sa convenance. Pour que ce soit lui qui puisse pousser naturellement, il me taille avec les ciseaux de la « civilisation », il me donne une éducation et une culture appropriées à ses besoins à lui et non aux miens, et m'apprend, par exemple, à respecter les lois, à ne pas léser la propriété de l'Etat (c'est-à-dire la propriété privée), à vénérer une autorité divine et terrestre, etc., en un mot il m'apprend à être *irréprochable,* en sacrifiant mon unicité à la sainteté (on appelle saintes toutes sortes de choses, par exemple, la propriété, la vie d'autrui, etc.). C'est en cela que consiste le mode de culture et d'instruction que peut me donner l'Etat : il fait de moi un « instrument utile », un « membre utile de la société[2] ». Pour légitimer ses usurpations, l'Etat prétend être un individu, un Moi, « une personne morale, mystique ou gouvernementale ». Or, nous savons que le nominalisme intransigeant de Stirner n'admet aucune création d'entités. La nation, le peuple et l'Etat, sont des idées générales et abstraites, c'est-à-dire des fantômes et des spectres : seul est concret, vivant, réel, le Moi unique. « C'est un symptôme infaillible d'aspirations réactionnaires que la création du *général*, de l'abstrait, de concepts vides et dénués

1. *Der Einzige*, p. 233.
2. *Ibid.*, p. 260 et 261.

de vie : les Uniques tentent au contraire de débarrasser le *particulier* solide et vivant de tout le fatras des généralités. Les réactionnaires voudraient faire sortir de terre des *peuples* et des *nations* : les Uniques n'ont d'yeux que pour eux-mêmes[1] ». « Il suffit d'un instant de réflexion pour reconnaître que le Moi populaire est une puissance impersonnelle, « spirituelle » — la loi. Il s'ensuit que le Moi du peuple est un — spectre et non un Moi. Je ne suis un Moi que parce que je me crée Moi, ce qui veut dire que nul autre ne me crée, mais qu'il faut que je sois ma propre œuvre. Que devient alors le Moi du peuple ? C'est le hasard qui fait passer ce Moi au peuple, le hasard qui lui impose tel ou tel maître né, ce sont des contingences qui lui confèrent tel ou tel maître élu ; il n'est pas la création de lui-même, du peuple *souverain*, comme je suis *ma* création à moi. Imagine qu'on veuille te persuader que ce n'est pas toi qui es ton Moi, mais que c'est Jean ou Pierre. C'est ce qui arrive au peuple et c'est justice. Car le peuple a aussi peu un Moi que les onze planètes réunies n'en ont un, bien qu'elles tournent autour d'un centre commun[2]. »

L'Etat se manifeste par des lois qui impitoyablement enserrent les volontés particulières, entravent les mouvements des individus et empêchent les Moi de se déployer dans toute leur puissance. On est tenté, sans doute, de distinguer la *loi* de l'ordre arbitraire, mais vainement. Toute loi est toujours la manifestation d'une volonté, un ordre, une autorité de commandement. L'Etat est inconcevable sans domination et servitude, est inconcevable sans despotisme, « qu'il n'y ait qu'un seul despote, qu'il y en ait beaucoup, ou que, comme on l'imagine dans une république, tous soient les maîtres, c'est-à-dire, se tyrannisent les uns les autres.

1. *Der Einzige*, p. 269.
2. *Ibid.*, p. 270 et 271.

Cela arrive lorsque la loi promulguée, l'expression de la manifestation de la volonté d'une assemblée populaire prétend désormais être la *loi* pour l'individu, à laquelle il *doit l'obéissance* ou envers laquelle il a le *devoir* de l'obéissance. Même si l'on imaginait le cas où chaque membre du peuple eût exprimé la même volonté et qu'il se fût formé une « volonté collective » parfaitement unanime, les choses n'en resteraient pas moins dans le même état. Ne serais-je pas lié aujourd'hui et demain à ma volonté d'hier ? Ma volonté serait alors *figée*. Fastidieuse *stabilité* ! Ma création, une manifestation déterminée de ma volonté, serait devenue mon maître ! Moi, son créateur, je serais entravé dans ma volonté, dans la coulée et dans la fusion de mon être ! Donc, en mettant les choses au mieux — je pourrais tout aussi bien dire au pis — je suis, dans l'Etat, l'esclave de moi-même. Parce que j'ai été hier un voulant, je suis aujourd'hui dénué de volonté : hier j'ai été libre, aujourd'hui asservi. Comment changer cela ? En ne reconnaissant pas de *devoir*, c'est-à-dire en ne me *liant* pas ou en ne me laissant pas lier. Si je n'ai pas de devoir, j'ignore aussi toute loi [1]. » En dernière analyse, le problème sociologique est donc un problème moral. Tout Etat crée entre ses membres un lien qu'il impose, au besoin, par la force et il fait de l'obéissance à ses volontés, considérées comme l'expression de la volonté de tous, et appelées lois, un devoir. Or, nous le savons, l'Unique répudie tout devoir, de quelque autorité divine ou humaine qu'il se réclame. Le devoir est une paralysie de la volonté, une entrave de la personnalité, une ankylose du caractère. L'Unique brise la chaîne, rompt l'entrave, sort de sa paralysie et le devoir a vécu et l'Etat, tout l'Etat, toute forme d'Etat est anéantie.

1. *Der Einzige*, p. 228 et 229.

Stirner, cependant, a-t-il vraiment voulu enfermer chaque individu en lui-même et l'isoler entièrement dans son Moi et le réduire à ses propres ressources et lui interdire tout contact avec ses semblables ? On le dirait et, plus d'une fois, il l'a dit expressément lui-même. Cependant, finalement, il le conteste. « Ce n'est pas l'isolement ou la solitude qui est l'état primitif de l'homme, mais bien la société. Notre existence a commencé avec la liaison la plus étroite, puisque, avant que de respirer, nous vivons avec notre mère ; puis, dès que nous apercevons la lumière du ciel, nous sommes immédiatement couchés de nouveau sur le sein d'un être humain dont l'amour nous berce, nous mène à la lisière, et nous enchaîne par mille liens à sa personne. La société est notre *état naturel*. C'est pour cela aussi que, plus nous prenons conscience de nous-mêmes, l'attache, si intime d'autrefois, devient toujours plus lâche et la dissolution de la société primitive toujours plus sensible[1]. » Stirner finit donc par reconnaître, lui aussi, que la société constitue notre état naturel. Seulement, loin de considérer que ce penchant naturel à la société constitue l'une des facultés les plus nobles de l'homme, il prétend que le progrès consiste à combattre ce penchant qui, entièrement satisfait, lierait l'individu à la communauté comme l'abeille à la ruche, la fourmi à la fourmilière et l'organe à l'organisme, et à substituer à la *societé l'association*. L'association est, en effet, la dissolution de la société : si, elle aussi, crée une espèce de société, celle-ci est profondément différente de la société proprement dite. « Dès qu'une association s'est cristallisée en société, elle a cessé d'être une association ; car l'association consiste dans le fait de s'associer toujours à nouveau ; devenue société, elle est

1. *Der Einzige*, p. 358.

une association réalisée une fois pour toutes, elle s'est fixée et figée, elle est — *morte* en tant qu'association, elle est le cadavre de l'association ou du fait de s'associer, c'est-à-dire elle est devenue société, communauté[1]. » Sans doute, Stirner, pas plus que Proudhon, n'attribue au principe d'association une vertu absolue. Il sait que toute association exige en une certaine mesure le sacrifice de la liberté de ses membres. Mais il y a entre l'association et l'Etat une différence fondamentale : c'est que, si la première entrave la liberté des associés, elle sauvegarde leur unicité qu'annihile le second. « L'Etat est l'ennemi et le meurtrier de l'unicité, l'association la fille et la collaboratrice de l'unicité, l Etat un Esprit qui veut être adoré en esprit et en vérité, l'association mon œuvre, ma *création*. L'Etat est le maître de mon esprit qui réclame la foi et me prescrit des articles de foi : les articles de foi de la légalité ; il exerce une influence morale, domine mon esprit, expulse mon Moi, pour se mettre, en qualité de « mon vrai Moi », à sa place, en un mot l'Etat est *sacré* et, vis-à-vis de moi, l'homme particulier, il est l'homme vrai, l'Esprit, le fantôme ; l'association, au contraire, est ma propre création, ma créature, elle n'est pas sacrée et elle ne prétend pas régner, comme puissance spirituelle, sur mon esprit[2]. » La supériorité immense de l'association sur l'Etat réside en ce que celui-ci s'impose à moi par contrainte et coercition, tandis que la seconde est libre : je ne puis pas me soustraire à l'Etat, sous peine de tomber sous le coup de ses lois, tandis que je demeure toujours libre de sortir de l'association à laquelle j'ai adhéré, dès qu'elle a cessé de me plaire, et d'en fonder de nouvelles. L'association est un instrument que se crée chaque associé grâce auquel il se sert de ses coassociés comme de

1. *Der Einzige*, p. 358.
2. *Ibid.*, p. 360 et 361.

moyens dont il fait sa propriété. « Si je m'aperçois que je puis me servir d'un autre, je m'entends avec lui et quelques autres me ménagent une entente avec lui, pour que par cette entente s'accroisse *mon* pouvoir et pour que nous puissions réaliser par nos forces communes plus que ne pourraient réaliser des individus isolés. Je ne vois dans cette communauté qu'une multiplication de ma force et je n'y persévère qu'en tant qu'elle est *ma* force multipliée. L'association n'est maintenue ni par un lien naturel ni par un lien intellectuel, et elle n'est ni une union naturelle ni une union spirituelle. Ce n'est ni *un sang*, ni *une foi* (c'est-à-dire l'Esprit) qui la fonde. Dans une union naturelle (comme dans une famille, un clan, une nation, même dans l'humanité), les individus n'ont que la valeur d'*exemplaires* d'un même genre ou d'une même espèce, dans une union spirituelle — comme une communauté religieuse ou une Eglise — l'individu ne désigne qu'un *membre* du même Esprit : ce que tu es dans l'un et l'autre cas comme Unique — il faut que tu le supprimes. Tu ne vaux comme Unique que dans l'association, parce que l'association ne te possède pas, mais parce que c'est toi qui la possèdes et t'en sers[1]. »

L'idéal social de Stirner est donc la libre association, infiniment plastique et malléable, s'adaptant à tous les besoins de l'individu et se modifiant selon son libre caprice, toujours prête à le recevoir et prête aussi à le voir se détacher d'elle pour entrer dans une association nouvelle, plus conforme à ses aspirations momentanées. Son seul but est l'accroissement de l'être de l'individu, l'accroissement de ses forces et l'accroissement de ses jouissances. Il n'a envers elle aucun devoir, et elle n'a sur lui aucun droit. « Mes relations avec le

1. *Der Einzige*, p. 365.

monde consistent en ce que j'en jouis, en ce que je l'absorbe en la jouissance de mon Moi. Les relations sociales sont la jouissance du monde et appartiennent à la jouissance de moi-même[1]. » Stirner, cependant, ne se demande pas ce que ces associations sont capables de réaliser, comment elles pourront fonctionner et vivre en commun, comment un état social réglé et ordonné pourra sortir de ces créations momentanées et toujours changeantes du caprice individuel. Il ne considère aucunement la solution qu'il propose au problème social comme une révolution, c'est-à-dire comme une réorganisation, mais comme une *insurrection*, c'est-à-dire comme un renversement de toutes les institutions organisées. « Révolution et insurrection ne sont pas des termes équivalents. La révolution est un bouleversement de ce qui est, de l'état existant ou du *status*, de l'Etat ou de la société, est partant un acte *politique* ou *social;* si l'insurrection a bien pour conséquence inévitable une modification des Etats, elle n'émane pas de celle-ci, mais du mécontentement des hommes avec eux-mêmes ; elle n'est pas une levée de boucliers, mais la levée de l'Unique, une élévation sans aucun égard aux institutions qui pourraient en naître. La Révolution visait des institutions nouvelles, l'insurrection nous amène à ne plus nous *laisser* instituer, mais à nous instituer nous-mêmes et elle ne met aucun espoir brillant dans les « institutions ». Elle est une lutte contre ce qui est et comme, si elle réussit, ce qui est s'écroule de lui-même, elle n'est que l'effort par lequel je m'arrache à ce qui est. Si j'abandonne ce qui est, il meurt et entre en décomposition. Comme ce n'est pas l'écroulement d'un état existant qui est ma fin, mais mon élévation sur les ruines de cet état, ma fin et mon acte ne

1. *Der Einzige*, p. 374.

sont ni politiques, ni sociaux, mais en tant que ne visant que moi-même et mon unicité, ils sont égoïstes[1]. » Le dernier mot de la doctrine sociale de Stirner est donc l'insurrection contre l'organisation sociale tout entière, contre toutes les institutions quelles qu'elles fussent, sans aucune préoccupation de reconstruire, d'organiser, d'instituer à nouveau, dans le seul but de permettre au Moi égoïste de jouir pleinement du monde et de lui-même.

Les vues sociales de Stirner n'aboutissent donc pas à des solutions positives: ce sont les anarchistes contemporains, Kropotkine et Jean Grave, qui tenteront de montrer comment une société uniquement fondée sur de libres associations pourra vivre et prospérer. Les vues économiques de notre anarchiste sont tout aussi négatives. Là encore, la critique l'emporte infiniment sur la construction, et, là encore, cette critique est singulièrement pressante et admirablement perspicace. Il s'attaque avec la même ardeur passionnée aux conceptions économiques du libéralisme et à celles du socialisme. Il a montré, d'une part, que la Révolution de 1789 s'est faite uniquement au profit d'une classe sociale — le Tiers-Etat — qui a hérité de tous les exorbitants privilèges de la noblesse et du clergé ; que l'état bourgeois n'a qu'une préoccupation, c'est de sauvegarder la propriété même la plus mal acquise et de la protéger contre toute attaque par tous les pouvoirs coercitifs dont il dispose ; que la propriété, légitime tant qu'elle est le résultat de la conquête d'un Unique, d'un Puissant, d'un Vainqueur, devient absolument illégitime quand elle passe, par héritage, à des impuissants qui se sont simplement donné la peine de naître ; que le principe propre du libéralisme, la libre concurrence, est un leurre, vu que la con-

1. *Der Einzige*, p. 370.

currence n'est pas libre, et que, parmi les concurrents, il en est toujours à qui la société accorde une supériorité manifeste sur les autres. Il a révélé l'anarchie de la production, les horreurs du chômage, l'absorption des petites propriétés par les grandes, la réduction nécessaire des petits propriétaires déchus à l'état de prolétaires et la condition effroyable de ces prolétaires, condamnés au labeur le plus stérilisant pour l'intelligence, dénués de tout noble loisir et plus misérables que ne l'étaient les esclaves de l'antiquité et les serfs du Moyen Age. D'autre part, il a opposé au socialisme des objections tout aussi pressantes. En supprimant la propriété privée et en préconisant la propriété commune, le socialisme n'a aucunement résolu le problème social· « La propriété commune, dit-il, me choque, Moi l'Unique, tout autant que la propriété de plusieurs particuliers [1]. » Il faudra toujours que la fortune soit distribuée aux individus et peu importe que cette distribution soit faite par des particuliers, comme cela se passe actuellement, ou par des administrations de l'Etat. La contrainte, au lieu de diminuer, en sera aggravée. « Avec quelque passion que le communisme attaque « l'Etat », il rêve, lui aussi, de reconstituer un Etat, « un *status* », un Etat qui entrave mes libres mouvements, une mainmise sur mon Moi. Le communisme a raison de se rebeller contre l'oppression que font peser sur Moi les propriétaires particuliers : mais plus sinistre encore est le pouvoir qu'il met entre les mains de la collectivité [2]. » Que ce soit l'Etat ou la commune qui soit propriétaire, le danger est le même. « D'après les communistes, la commune doit être propriétaire. Mais c'est Moi qui suis le propriétaire et je m'entends seulement avec d'autres au sujet de ma propriété. Si

1. *Der Einzige*, p. 300.
2. *Ibid.*, p. 301.

la commune n'agit pas à mon gré, je me révolte contre elle et défends ma propriété. Je suis propriétaire, mais la propriété *n'est pas sacrée*. Je serais seulement possesseur? Non, c'est jusqu'à présent qu'on n'était que possesseur, assuré dans la possession d'une parcelle de terrain, parce qu'on laissait les autres aussi dans la possession d'une parcelle. Mais maintenant *tout* m'appartient, je suis propriétaire de *tout ce dont j'ai besoin* et dont je puis m'emparer. Si les socialistes disent: la société me donne ce dont j'ai besoin — l'égoïste dit: je prends ce dont j'ai besoin. Si les communistes agissent en gueux, l'égoïste agit en propriétaire [1]. » En faisant du travail une nécessité, et en le représentant comme la seule fonction de l'homme, le socialisme impose à l'individu une insupportable contrainte et il amoindrit le Moi qui consiste dans tout ce qu'il est capable de créer. En réduisant tous les hommes à l'état de travailleurs et en les rétribuant tous également, il ne tient pas compte du pouvoir de l'Unique qui a droit à un préciput. « Tout ce dont tu es capable est ta fortune. Si tu sais procurer à des milliers des jouissances, des milliers te rétribueront: il est en ton pouvoir de n'en rien faire et, par conséquent, il faut qu'ils achètent ton activité. Mais si tu ne sais gagner pour toi personne, tu n'as qu'à mourir de faim. Dois-je alors, Moi le multipuissant, n'avoir aucun avantage sur l'impuissant? Nous sommes au milieu de l'abondance: ne dois-je pas me servir aussi bien que je peux et attendre ce que me décerne un partage égal?... L'Unique ne supporte pas d'être considéré comme un simple *fragment*, un fragment de la société, parce qu'il est *plus*: son unicité se révolte contre cette conception étroite [2]. » En un mot, en mettant tous les hommes sur le même rang et au même niveau, le

1. *Der Einzige*, p. 302.
2. *Ibid.*, p. 309.

socialisme pèche contre l'unicité aussi criminellement que le libéralisme qui les scinde en deux classes, la classe des possesseurs et des possédés, des propriétaires et des prolétaires et, en faisant de l'Etat le propriétaire universel, il ajoute aux pouvoirs exorbitants qu'il possède déjà, un pouvoir nouveau et formidable qui réduira l'Unique au plus insupportable servage.

Ces objections contre les principes économiques et du libéralisme et du socialisme ont, sans doute, une grande force. Mais que substitue Stirner à ces principes? Peu de choses et des choses assez vagues. Il préconise des associations entre les Uniques destinées à sauvegarder la propriété qu'ils se sont conquise et à économiser leur travail. « Il est utile que nous nous entendions sur les travaux humains, pour qu'ils n'absorbent pas, comme sous le régime de la concurrence, tout notre temps et toute notre peine [1]. » Il recommande l'entente des Uniques au sujet de la production commune des objets de consommation les plus indispensables et entrevoit le grand avenir des coopératives. « Pour ce qui est de la concurrence, elle ne subsiste que parce que tous ne s'occupent pas de leurs besoins et ne s'entendent pas entre eux. Le pain, par exemple, est un besoin de tous les habitants d'une ville : aussi pourraient-ils convenir facilement de fonder une boulangerie commune. Au lieu de cela, ils abandonnent le soin de fournir le pain nécessaire à tous à la concurrence des boulangers, la viande à celle des bouchers, le vin à celle des négociants en vin, etc .... Tous doivent contribuer à se procurer et à produire ce dont tous ont besoin : c'est *leur* affaire, leur propriété et non celle d'un patron appartenant à une corporation et muni d'une conces-

1. *Der Einzige*, p. 313.

sion. » Il veut que, si les besoins de l'Unique ne peuvent être satisfaits que par l'Unique, les besoins *humains* ou *universels* soient satisfaits par la société[1]. Mais au fond, ce ne sont là que des palliatifs. Pour résoudre le problème économique, tout comme pour résoudre le problème social dont il est inséparable, ce n'est pas une révolution organisatrice, mais une insurrection destructrice qui est nécessaire. « Seul, l'égoïsme peut apporter un remède au peuple, et ce remède, il faut qu'il se le procure lui-même — et il se le procurera. ... Il faut, avant tout, que la « populace » pourrie de respect apprenne à se procurer ce dont elle a besoin..... La question de la propriété ne se résoudra pas d'une manière aussi pacifique que le rêvent les socialistes et même les communistes. Elle ne sera résolue que par la guerre de tous contre tous. Les pauvres ne se libéreront qu'en se révoltant, qu'en se mettant debout, qu'en s'insurgeant[2]. » Il entrevoit le moment où les ouvriers, las de permettre à leurs exploiteurs de vivre de leurs sueurs, las de les voir se gorger d'huîtres tandis qu'ils sont condamnés à de sempiternelles pommes de terre, las de se voir rétribuer pour les travaux les plus pénibles de quelques sols, tandis que leurs patrons s'attribuent pour quelques heures de travail agréable un salaire cent fois supérieur, las enfin de faire l'aumône aux parasites de la société, se grouperont, se refuseront à tout travail et obtiendront alors par la force ce qu'on refuse de céder à leur longanimité[3].

Le dernier mot de la philosophie sociale et économique de Stirner est donc l'appel à la rébellion, à la révolte, à l'insurrection. Dans la concurrence économique comme dans la

1. *Der Einzige*, p. 320, 321 et 322
2. *Ibid.*, p. 303.
3. *Ibid.*, p. 313 à 318.

lutte morale, c'est la force, c'est l'énergie de l'Unique qui décide en dernier ressort. De toutes parts, on le voit, c'est à l'anarchisme qu'aboutit la philosophie de Stirner. Si son idéal social et économique se rapproche de celui de Proudhon plus que de celui de Kropotkine, puisqu'il reste partisan de la propriété individuelle, les moyens qu'il préconise pour le réaliser — la grève générale, l'expropriation violente, la guerre de tous contre tous — sont ceux-là même que recommandent les communistes anarchistes. Et il se différencie et des uns et de l'autre en ce qu'il ne croit pas que la révolution, ou plutôt l'insurrection sociale et économique accomplie, la félicité et la justice régneront sur terre, en ce qu'il ne croit pas à l'harmonie naturelle de la vie sociale et à la bonté originelle des hommes, mais seulement à leur *unicité*. La révolte, l'insurrection ne lui apparaît pas seulement comme un moyen dont use l'individu pour se libérer des servitudes qui, de toutes parts, pèsent sur lui, mais elle est l'exertion normale du Moi, elle est la fin dernière que se propose l'énergie de l'Unique, l'élément naturel dans lequel il se meut et dont il lui est impossible de sortir. Si donc Stirner est incontestablement un anarchiste, sa doctrine présente des caractères particuliers dont il n'est possible d'apprécier l'originalité qu'en les confrontant avec ceux des doctrines anarchistes qui ont surgi depuis lui. Nous allons donc les étudier, et ce n'est qu'alors que nous comprendrons tout le sens et toute la portée de *l'Unique et sa Propriété* qui est comme la Bible de l'anarchisme individualiste ou de l'individualisme anarchiste.

DEUXIÈME PARTIE

L'INDIVIDUALISME ANARCHISTE
COMME SYNTHÈSE DE L'INDIVIDUALISME DU DROIT
ET DE L'ANARCHISME



DEUXIÈME PARTIE

L'INDIVIDUALISME ANARCHISTE
COMME SYNTHÈSE DE L'INDIVIDUALISME DU DROIT
ET DE L'ANARCHISME

Nous venons de conclure notre étude sur *l'Unique et sa Propriété* en caractérisant ce livre comme la Bible de l'Individualisme anarchiste. Nous allons maintenant abandonner Stirner et l'*Unique* et envisager l'individualisme anarchiste en lui-même et pour lui-même. Bien que la forme que Stirner a donnée à la doctrine aux points de vue théologique, psychologique, moral, politique et social me paraisse la plus prégnante qu'il soit possible d'imaginer, il est cependant nécessaire, pour la pénétrer entièrement, de l'envisager indépendamment de tout théoricien particulier et d'essayer de la construire en quelque sorte avec les seuls matériaux logiques qui constituent essentiellement son concept. Pour cela, nous allons tenter de déterminer tout d'abord ce qu'est l'individualisme en général et l'individualisme du droit en particulier, puis ce qu'est l'anarchisme et enfin ce qu'est leur synthèse : l'individualisme anarchiste.

CHAPITRE PREMIER

L'INDIVIDUALISME DU DROIT

I

Il est sans doute malaisé de définir l'individualisme. C'est là un terme extrêmement vague et extraordinairement large qui peut embrasser nombre de significations et qui a donné lieu à des interprétations multiples. L'on peut suivre, dans le beau livre de M. Henry Michel sur l'*Idée de l'Etat*, tous les avatars qu'a subis le concept de l'individualisme à travers les théories politiques de ce siècle et dans le magistral article de Heinrich Dietzel du *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* toutes les significations qu'il a prises depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. Nous ne pouvons songer ici à recommencer ce qui a été si bien fait par d'autres. Ce que nous voudrions, c'est de déterminer avec quelque exactitude ce qu'il y a de commun dans toutes les manifestations de l'individualisme, ce qu'il y a d'identique dans toutes les formes en apparence divergentes dans lesquelles il s'est incarné. Nous avons conscience de ce qu'il y a d'un peu factice dans ce travail. Mais nous l'estimons néanmoins utile. Tout en se rendant compte qu'il n'existe que des êtres particuliers, les

naturalistes ont toujours cru nécessaire de construire des espèces et des genres. En étudiant l'individualisme en dehors de ses incarnations particulières, c'est quelque chose comme un « genre » sociologique que nous voudrions construire.

L'individualisme — la définition est de Heinrich Dietzel — est l'ensemble des théories sociales fondées sur le principe de l'individualité, c'est-à-dire sur le principe d'après lequel l'individu est une fin en soi et toutes les formes sociales — la famille, l'association, l'Etat avec les religions, le droit, la moralité et les mœurs — des moyens créés par et pour l'individu et se conservant et se modifiant par et pour lui. La doctrine qui s'oppose directement à l'individualisme est la doctrine *sociale* d'après laquelle ce sont les formes de la vie sociale que nous venons d'énumérer qui sont des fins en soi et l'individu seulement le moyen de ces fins [1]. D'une part, les parties sont antérieures au tout, restent distinctes du tout et le conditionnent; d'autre part, le tout est antérieur et supérieur aux parties.

Cette définition étant admise, nous allons nous demander quels sont les fondements métaphysiques, biologiques et psychologiques de l'individualisme ainsi entendu et quelles sont les formes politiques et économiques qu'il revêt nécessairement.

Peu d'individualistes se sont préoccupés de savoir si leurs doctrines politiques et sociales impliquent une métaphysique. Mais nous avons le droit de rechercher si elles n'en nécessitent pas une, et nous croyons pouvoir soutenir que tout individualisme cohérent et logique repose en dernière analyse sur ce *monadisme* auquel le plus profond des individualistes modernes, M. Renouvier, a fini par se rallier.

1. *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, article *Individualismus* t. IV, Jena, 1892, p. 564.



Pour tout individualiste conséquent, l'individu est essentiellement une monade, « un vrai atome de la nature », comme disait Leibnitz, c'est-à-dire un être métaphysique absolument distinct de ses congénères, une substance simple, n'ayant ni parties, ni étendue, ni figure et ne pouvant, par conséquent, entretenir avec les autres substances simples que des rapports idéaux ou psychiques. La monade n'a pas de fenêtres, et si néanmoins ses actes psychiques, ses appétitions et ses perceptions coïncident, d'une part, avec ses actes en apparence matériels — c'est-à-dire les manifestations de son corps qui n'est que la réunion d'une masse de monades inférieures ou servantes, douées des mêmes qualités que les monades supérieures, mais à des degrés moindres et parfois imperceptibles — et, d'autre part, avec les actes psychiques et les actes en apparence matériels de toutes les autres monades, c'est grâce à une harmonie préétablie, grâce à un « ordre naturel » existant de toute éternité et suivant lequel les actes de toutes les monades constituant l'univers se correspondent comme si elles avaient des parties et pouvaient exercer l'une sur l'autre une action effective ou efficiente. L'harmonie préétablie est une conséquence nécessaire de toute conception monadique, et nous verrons que toutes les doctrines politiques et sociales de l'individualisme aboutissent à l'hypothèse leibnitzienne. Toute monade est donc en dernière analyse une âme. Mais il y a entre ces âmes une hiérarchie qui va des monades inférieures ou servantes, à travers les monades dominantes ou centrales, jusqu'à la Monade suprême ou Dieu, cause de toutes les monades, de toutes les substances composées de monades et de l'ordre total qui régit, dès l'origine, tout l'univers [1]. Qu'ils s'en rendent compte

1. Ch. Renouvier et L. Prat, *La Nouvelle Monadologie*, Paris, 1899, p. 1 à 22.

ou qu'ils l'ignorent, les philosophes individualistes n'attribuent l'individualité « qu'aux êtres dans lesquels ils peuvent loger un principe d'origine céleste, un sujet destiné à porter les états de conscience, un Moi transcendant, une substance[1] ».

Quel est maintenant le fondement biologique de l'individualisme ? C'est là une question extraordinairement controversée dans laquelle nous n'avons aucune qualité pour prendre parti. Contentons-nous des observations que voici. Avant tout, l'individualisme monadique, « partant de la donnée des semences spécifiques à la surface terrestre », n'a pas à expliquer « comment se sont produits des individus différents les uns des autres à un degré qui puisse passer, dans une classification morphologique, pour une différence spécifique »[2]. Mais il se heurte, ce semble, à une autre difficulté extrêmement sérieuse. Il ne peut pas contester, en effet, que tout organisme se compose d'un nombre extraordinairement considérable de cellules dont chacune est un être vivant et constitue une individualité. « Toute partie vivante d'un corps, dit M. Renouvier, est un composé de cellules vivantes qui possèdent déjà des vies distinctes et la propriété de sélection sur les monades servantes... On peut dire, en conséquence, que l'individuation a sa donnée de fondement dans la cellule... A l'individualité de l'être s'ajoute l'individualité de la fonction pour une commune œuvre spécifique[3]. » Cela étant accordé, le problème consiste à expliquer comment, par exemple, un homme qui se compose de plus de soixante trillons de cellules, dont chacune constitue un individu, peut

1. A. Espinas, *Être ou Ne pas être*, Revue Philosophique, 26e année, 1901, p. 472.
2. *La Nouvelle Monadologie*, p. 61 et 62.
3. *Ibid.*, p. 53.

être appelé encore un individu. Faut-il imaginer tout homme comme une société ou une colonie d'individualités indépendantes, ou bien faut-il soutenir que les cellules composantes ne possèdent pas une individualité véritable, mais sont subordonnées à un élément qui domine le composé et est le véritable porteur de l'individualité? C'est à cette dernière solution que s'arrête M. Renouvier. Il admet, d'une part, que chaque monade, depuis les monades *servantes,* est un individu, un individu psychique, défini dans ses qualités et dans son action, et que chaque organisme et, dans l'organisme, chaque organe est une société qui a une fin, pour laquelle les individus sont des moyens, tout en ne laissant pas d'aller à des fins particulières en remplissant leurs fonctions. Mais si, d'autre part, on échelonne les classes mêlées du monde vivant suivant leurs degrés de perfection, « on constate, aux degrés supérieurs, que l'individu et la société non seulement existent avec une coordination organique merveilleusement complexe, mais encore arrivent tous deux à la connaissance d'eux-mêmes : *celle-ci dans celui-là seulement, la conscience étant toujours donnée dans l'unité, non dans le multiple. La constitution des monades centrales est le moyen de cette fin.* » Il y a une hiérarchie d'individus correspondant exactement à la hiérarchie des monades. « Les degrés de l'individualité partent d'individus obéissant à leur loi comme derniers éléments d'organes dont ils ne peuvent troubler les fonctions et les fins par leurs déterminations, si ce n'est quand ils sont eux-mêmes atteints par des actions étrangères. Les organes sont par rapport à eux des sociétés qui fonctionnent à titre individuel pour les fins d'organes plus compréhensifs, sociétés supérieures déjà et de plus en plus susceptibles d'éprouver des modifications indépendantes, *jusqu'à ce qu'on parvienne à des organismes chez lesquels*

la complexité la plus grande se réalise en constituant des individus distincts, et enfin séparés, représentés par des monades dirigeantes et conscientes[1]. » La véritable individualité réside donc bien seulement dans les monades centrales qui, seules, sont douées d'une conscience claire et distincte et, seules, peuvent conférer à la masse des monades inférieures qu'ils dirigent une unité et une personnalité réelles. C'est sans nul paradoxe que M. Espinas a pu dire que, pour les individualistes conséquents, les individus proprement dits naissent quand une monade-chef y entre et qu'ils meurent quand la monade-chef donne congé à ses monades vassales. Leur naissance et leur mort sont instantanées et, du fait de la présence ou de l'absence de cette monade en eux, ils sont doués ou privés de conscience, ils pensent ou ils ne pensent pas, ils sont tout ou ils ne sont rien[2].

Et ce n'est pas seulement de métaphysiciens monadistes comme M. Renouvier, mais encore de quelques-uns des plus éminents parmi les physiologistes contemporains que l'individualisme biologique peut légitimement se réclamer. C'est ainsi que M. Le Dantec, qui est revenu à plusieurs reprises sur le problème qui nous occupe, l'a résolu de la façon que voici. Pour lui, l'individu est une masse vivante dont la forme est héréditairement obligatoire : il est l'unité morphologique héréditaire, l'unité dans l'espèce, la forme d'équilibre de la substance spécifique. Cette forme d'équilibre est déterminée et représentée dans chaque cellule constitutive de l'individu, si bien que, malgré son hétérogénéité apparente, il n'en conserve pas moins une homogénéité réelle, puisque tous ses éléments ont en commun la particularité la plus importante, à savoir, la *personnalité* de l'individu considéré.

1. *La Nouvelle Monadologie*, p. 326.
2. A. Espinas, *Être ou Ne pas être*, loc. cit., p. 472.

Ainsi un ensemble aussi complexe qu'un homme, composé de plus de soixante trillons de cellules appartenant à des types différents, constitue néanmoins une *unité* qui résulte du caractère quantitatif commun à tous les éléments de l'individu. Etant donnés, en effet, à l'avance, des muscles, des nerfs et des cartilages, on ne peut, avec ces éléments, construire indifféremment des individus quelconques, Pierre ou Paul. Les muscles, les nerfs et les cartilages de Pierre sont différents de ceux de Paul exactement comme Pierre est différent de Paul. L'individualité de Pierre ne réside pas seulement dans tel assemblage de muscles, d'os, d'épithéliums, etc., mais elle est représentée dans chaque élément de ses tissus. « Les divers tissus ne sont pas des éléments de nature différente, communs à tous les individus d'une espèce ; ce sont des modalités diverses d'un élément unique et qui détermine la personnalité de l'individu considéré[1]. » En résumé donc, l'on peut dire que chaque individu supérieur représente comme un type, comme une forme de structure indépendante et unique dont chacune de ses parties constitutives est imprégnée, qui est antérieure à ses parties et détermine leur structure. Tout individu supérieur est donc bien une unité distincte et séparée à laquelle les cellules qui le constituent sont subordonnées.

II

La psychologie de l'individualisme résulte naturellement et nécessairement de sa métaphysique et de sa biologie. Il y a dans chaque individu supérieur un nombre indéfini d'états

1. F. Le Dantec, *La Définition de l'Individu*, Revue Philosophique, 1901, tome I, p. 13 à 46 et 155 à 172, principalement p. 164 et 165.

psychiques — affections, désirs, sensations, perceptions, jugements et volitions — qui alternent sans cesse dans la conscience et qui semblent faire de chaque homme une colonie d'âmes, comme tout à l'heure la multiplicité des cellules semblait devoir faire de lui une colonie biologique. Mais il n'en est rien. Non seulement tous nos états de conscience n'existent que par leur rapport à un Moi un et identique qui les relie l'un à l'autre comme une sorte de cordon sur lequel seraient enfilés des milliers et des milliers de perles, mais encore tous ces états ne sont que les manifestations et les modalités de ce Moi. Toutes mes affections, tous mes désirs, toutes mes sensations et toutes mes volitions, sont *mes* affections, *mes* désirs, *mes* sensations et *mes* volitions. L'individualisme psychologique ne tient aucunement compte des phénomènes si étranges qu'a révélés la psychologie moderne au sujet du dédoublement de la personnalité et de l'existence, chez certains êtres morbides, de plusieurs Moi semblant vivre chacun d'une vie distincte et indépendante. Il ne se pose pas la question de savoir s'il n'est pas peut-être en nous un grand nombre d'âmes ganglionnaires, susceptibles d'habitudes et d'éducation, s'il n'y a pas dans la moelle de l'épine dorsale de l'homme des êtres réels ayant une valeur spirituelle indépendante [1]. Il s'en tient à la psychologie spiritualiste avec son Moi substantiel, porteur des états de conscience, né au moment de la conception, et persistant dans l'être et le dirigeant jusqu'à ce que, au moment de la mort, il quitte son enveloppe corporelle et aille rejoindre, dans l'au delà, la monade suprême dont il émane.

Ce Moi substantiel n'est pas seulement doué comme toutes les monades de spontanéité, d'appétition et de perception,

1. Pierre Janet, *L'Automatisme psychologique*, Paris, F. Alcan, 1899, p. 461.

mais en tant que monade supérieure, ayant une conscience claire et distincte, il a une intelligence, une sensibilité et une volonté. Parmi ces trois ordres de facultés, c'est l'intelligence qui prime et, dans l'intelligence, la raison qui, de par les catégories, revêt les perceptions de formes universelles et nécessaires, sans lesquelles l'expérience elle-même serait inconcevable. Ces catégories ne sont d'ailleurs, comme l'a démontré Kant, que les formes du Moi, que les interprètes par lesquels le Moi purement intellectuel et rigoureusement un et identique entre en communication avec la multiplicité et la variété du monde phénoménal. Quant à la volonté, elle n'est, elle aussi, en dernière analyse, qu'une incarnation de la raison qui, au foyer central de notre Moi, ne se contente pas d'éclairer nos actions de sa lumière, mais devient elle-même vertu agissante.

La volonté raisonnable ou la raison pratique est la manifestation la plus élevée de l'individu. Dans tout Moi, il y a comme deux grandes sphères : la sphère de la sensibilité affective et intellectuelle et la sphère de la raison théorique et pratique. La vie supérieure consiste à subordonner la première à la seconde, à brider nos affections et nos désirs et à obéir au devoir. Avec le devoir, le Moi s'élève de la vie purement instinctive où domine l'expérience, et de la vie intellectuelle où règnent les catégories, à la vie morale. Dans le monde de l'animalité, il n'y a rien qui ressemble à un principe rationnel d'obligation, rien qui indique que telle chose *doive* se faire plutôt que telle autre. Au contraire, lorsqu'un Moi, une âme, une personne, entre en relation avec un autre Moi, une autre âme, une autre personne, il est soumis, il se soumet à des conditions morales. L'individu supérieur est essentiellement un être moral, qui se sent libre, qui *veut* se croire libre, qui, parce qu'il est libre, a des devoirs et qui,

parce qu'il a des devoirs, doit être libre. Une fois l'homme conçu comme être moral, c'est-à-dire comme être libre, tout son rôle est nettement déterminé. La liberté, en effet, est en même temps que la source du devoir, la tige du droit. Le point de départ de toute la déduction du droit, dira Kant, « est le concept de la liberté comme concept pur de la raison qui, ...dans l'usage pratique, prouve sa réalité par des principes pratiques lesquels, en tant que lois, révèlent en nous une causalité de la raison capable de déterminer la volonté, indépendamment de toutes les conditions empiriques (le sensible en général) et une volonté pure dans laquelle tous les concepts moraux et toutes les lois morales ont leur source[1] ». « La liberté (l'indépendance vis-à-vis de la volonté contraignante d'autrui), en tant qu'elle peut coexister avec la liberté de tous les autres, d'après une loi universelle, est le droit unique, originaire, appartenant à chaque homme en vertu de son humanité. L'égalité innée, c'est-à-dire l'indépendance consistant à ne pouvoir pas être contraint par d'autres à ce qu'on ne peut les contraindre eux-mêmes, la qualité de l'homme d'être son propre maître... gît déjà dans le principe de la liberté innée[2]. » Le droit, on le voit, découle tout entier, chez le plus grand théoricien de l'individualisme, de la morale. Tout Moi a donc des devoirs et des droits, inhérents à son être et, par conséquent, antérieurs et supérieurs à tout lien social. Ses devoirs se réduisent, en dernière analyse, à reconnaître les autres Moi comme des semblables et à les traiter comme tels. La formule la plus parfaite de l'impératif catégorique est celle d'après laquelle il est enjoint à l'homme de traiter tout autre homme comme une fin et à ne jamais s'en servir comme d'un moyen. Quelles que soient les iné-

1. Kant, *Rechtslehre,* Einleitung, Hartenstein, 1868, t. VII, p. 18.
2. *Ibid.*, p. 34 et 35.

galités de fait que créent entre les hommes la nature et la société, en droit toutes les âmes sont égales. « L'égalité, a dit M. Renouvier, devrait être le produit spontané de la conduite des individus en toutes leurs relations mutuelles, toujours conformes à la justice, dont ils auraient l'idée immanente et efficace, et non l'effet de la contrainte organisée par un contrat social et par une législation répressive[1]. » Quant aux droits de l'individu, ils se réduisent en dernière analyse à la manifestation de sa liberté. Tout homme a le droit de déployer ses énergies jusqu'à la limite où sa liberté se heurte à celle des autres hommes : la borne du droit est le devoir. La liberté et l'égalité apparaissent aux théoriciens du XVIII[e] siècle comme des conséquences également nécessaires et nullement antagonistes du principe individualiste. Ils ne semblent pas se douter que la liberté ne se développe qu'aux dépens de l'égalité et que l'égalité ne se réalise qu'au prix de la liberté. L'égalité, en effet, qu'ils réclament est non pas l'égalité de fait, mais l'égalité en droit, et celle-ci est contre-balancée par la liberté des autres, de même que la liberté qu'ils préconisent est contre-balancée par l'égalité morale et juridique. D'une part, les hommes ne sont égaux que comme êtres originairement libres et, d'autre part, la seule égalité qu'ils puissent revendiquer est l'égalité devant la loi. Kant a explicitement mis en garde contre les conséquences excessives que l'on pourrait être tenté de tirer du principe de l'égalité. D'après lui, l'état civil, en tant qu'état de droit, est fondé sur le triple principe de la *liberté* de chaque membre de la société, en tant qu'*homme*, de l'*égalité* de tous, en tant que *sujets*, et de l'*autonomie* de chaque membre d'une république, en tant que *citoyen*. Le principe

1. *La Nouvelle Monadologie*, p. 272.

de la liberté se formule comme il suit : « Nul ne peut me forcer d'être heureux de la façon dont il imagine le bonheur des autres hommes, mais un chacun peut chercher son bonheur de la manière qui lui semble la meilleure, pourvu qu'il ne lèse pas la liberté des autres de poursuivre une fin analogue, liberté qui peut coexister avec la liberté de tous, d'après une loi universelle possible. » Le principe de l'égalité : « Tout membre d'une république a des droits de contrainte sur tous les autres, à l'exception du seul souverain. » Mais il ajoute : « Cette égalité universelle des hommes dans un Etat, en tant que sujets de celui-ci, peut très bien coexister avec la plus grande inégalité, quant à la quantité et au degré de la propriété, en supériorité physique ou intellectuelle sur les autres, ou en biens en dehors d'eux et en droits en général (dont il peut y en avoir beaucoup) par rapport à autrui, si bien que le bien-être de l'un dépend grandement de la volonté de l'autre (le pauvre du riche), que l'un doit obéir (l'enfant aux parents ou la femme au mari) et que l'autre lui commande, que l'un sert (comme journalier) et que l'autre lui paie salaire, etc. Mais quant au *droit* (qui, comme l'expression de la volonté générale, ne peut être qu'unique et qui ne vise que la forme du droit et non la matière ou l'objet auquel j'ai droit), ils n'en sont pas moins, comme sujets, tous égaux, parce que nul ne peut contraindre un autre autrement que par la loi publique (et l'exécuteur de cette loi, le souverain), que par cette même loi tout autre lui résiste dans la même mesure, que nul ne peut perdre cette prérogative (d'avoir un droit vis-à-vis des autres) que par son propre crime, que nul ne peut renoncer volontairement à cette prérogative, c'est-à-dire faire par un contrat, par un acte juridique, qu'il n'ait plus de droits, mais seulement des devoirs, parce que, ce faisant, il se priverait lui-même du

droit de faire un contrat et qu'ainsi celui-ci s'abolirait de lui-même[1]. »

III

L'hypothèse des droits naturels de l'homme, de ce que les Allemands appellent le *Naturrecht*, est le fondement même de l'individualisme politique ou tout au moins, de l'une des deux formes essentielles de l'individualisme, de ce que nous appellerons, avec H. Dietzel, *l'individualisme du droit*, par opposition à *l'individualisme de la force*. Tout en marquant que c'est ici le point où l'individualisme se segmente en deux grandes branches, nous ne nous occuperons pour le moment que de l'individualisme du droit. Tous les théoriciens de cet individualisme, depuis Grotius jusqu'à l'école libérale contemporaine, partent de l'affirmation que tout homme naît avec certains droits inaliénables et imprescriptibles, que ces droits sont antérieurs et supérieurs à toute association politique, que toute association politique, comme le proclame la Déclaration des Droits de l'Homme de 1789, qui est comme la charte de l'individualisme politique, a pour tâche essentielle la sauvegarde de ces droits, et que toutes les lois qu'elle promulgue doivent être conformes à la loi suprême que la nature a gravée en lettres indélébiles au fond de tout être raisonnable. Le dernier et le plus éminent des individualistes libéraux, M. Herbert Spencer, est là-dessus de l'avis même de Locke et de Quesnay. Avant la naissance du gouvernement, soutient-il dans *L'Individu contre l'Etat*, la conduite des hommes est réglée par des coutumes. Or, parmi ces

1. Kant, *Ueber den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. II. *Vom Verhältniss der Theorie zur Praxis im Staatsrecht*, Werke, Hartenstein, t. II, pp. 322, 323 et 324.

coutumes, auxquelles reste subordonné le pouvoir de tout gouvernement établi, figurent celles qui reconnaissent certains droits individuels. Ces droits sont identiques dans tous les groupements humains, ce qui ne saurait être l'effet du hasard. La prétendue création de droits par le gouvernement consiste donc uniquement à sanctionner en les formulant et à définir avec plus de précision les revendications et les reconnaissances des droits qui découlent naturellement des désirs individuels des hommes vivant en société [1]. Tout comme Locke, Smith et Quesnay, les individualistes libéraux modernes conçoivent l'individu comme doué à la fois de l'instinct de conservation ou égoïsme et du sentiment social ou altruisme. Mais au cours de l'évolution, l'égoïsme s'est accru et a presque entièrement étouffé la conscience de la solidarité humaine, la conscience des « droits et des devoirs réciproques » innés à tout homme. La lutte de tous contre tous a succédé à l'aide mutuelle que tous doivent à tous, et au lieu d'être les uns pour les autres des « dieux », les hommes sont devenus les uns pour les autres des « loups ».

C'est pour porter remède à cet état de choses, pour garantir à tous les hommes l'usage et le respect de ces droits naturels qu'a été créé l'Etat. Cet Etat est dû à un contrat, au contrat social. Toute théorie individualiste conséquente avec elle-même implique le contrat social, qui n'est qu'une résultante de l'hypothèse du droit naturel. Antérieurement à l'institution de toute société civile, il y a une société « naturelle » dans laquelle tous les hommes sont libres et égaux. Lorsque, par suite de circonstances quelconques, cette liberté et cette égalité sont menacées, les hommes se réunissent pour convenir « d'une forme d'association qui défende et protège de

1. Herbert Spencer, *L'Individu contre l'Etat*, Paris, trad. franç., p. 131 à 141.

toute la force commune la personne et les biens de chaque associé et par laquelle chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant[1] ». Sans doute, il ne faut pas imaginer ce « pacte social » comme une convention, faite à un moment historique déterminé. Rousseau lui-même, en concédant que les clauses de ce pacte « n'ont peut-être jamais été formellement énoncées », en fait implicitement l'aveu. En tout cas, Kant est là-dessus aussi net que possible. Il proclame, lui aussi, que tout droit dépend des lois; qu'une loi publique qui détermine pour tous ce qui leur est permis ou défendu légalement est un acte d'une volonté publique d'où dérive tout droit ; que, seule, peut créer cette loi, la volonté du peuple tout entier (où tous décident pour tous et, partant, chacun pour lui-même), puisque c'est seulement à lui-même que nul ne peut faire tort; que cette loi fondamentale enfin, qui ne peut émaner que de la volonté populaire, s'appelle le pacte originel[2]. Mais il se hâte d'ajouter « qu'il n'est pas nécessaire et même qu'il n'est pas possible de concevoir ce contrat (*contractus originarius* ou *pactum sociale*), en tant que coalition de toutes les volontés particulières et privées d'un peuple vers une volonté générale et publique (en vue d'une législation conforme au droit), comme *un fait, factum*, comme s'il fallait démontrer préalablement qu'un peuple, dont nous avons adopté, par héritage, les droits et les obligations, a réellement, à un moment déterminé, signé un tel acte, dont il aurait dû nous léguer, soit oralement, soit par écrit, un témoignage certain ou un instrument pour que nous nous crussions liés à une constitution civile déjà existante. *Ce contrat n'est qu'une simple idée de la raison, mais qui a*

1. *Du Contrat Social*, chapitre VI.
2. Kant, *Ueber den Gemeinspruch*, etc., t. VI, p. 327.

son indubitable réalité (pratique) dans le fait d'obliger tout législateur à donner ses lois de telle sorte qu'elles auraient pu émaner de la volonté unie de tout un peuple et de considérer chaque sujet, en tant qu'il veut être citoyen, comme s'il avait approuvé cette volonté de son vote. C'est là la pierre de touche de la légalité de toute loi publique[1]. » C'est bien la même pensée qui anime la théorie du *quasi-contrat.* « Là où la nécessité des choses, dit M. Bourgeois, met les hommes en rapport sans que leur volonté préalable ait pu discuter les conditions de l'arrangement à intervenir, la loi qui fixera entre eux ces conditions ne devra être qu'une interprétation et une représentation de l'accord qui eût dû s'établir préalablement entre eux s'ils avaient pu être également et librement consultés : ce sera donc la présomption du consentement qu'auraient donné leurs volontés égales et libres qui sera le seul fondement du droit[2]. » En tous les cas, que ce soit un contrat proprement dit ou un quasi-contrat qui relie les membres de la société, il est certain que la mission essentielle de l'Etat est de maintenir et de faire respecter les clauses de ce pacte explicite ou implicite et que toute autre manifestation de sa part est un empiètement sur les droits de l'individu.

C'est seulement, en sa qualité de garant et de gardien du contrat social primitif et des contrats particuliers dont la validité repose toute, en dernière analyse, sur la validité du premier, que l'Etat jouit de son droit essentiel, sans lequel tous les autres deviendraient caducs : du droit de contrainte. Au premier abord, il semble contradictoire qu'un individu originairement libre puisse être contraint. Mais cela s'explique et se justifie quand on y regarde de plus près. Est, en

1. *Ueber den Gemeinspruch*, p. 329.
2. Léon Bourgeois, *La Solidarité*, Paris, 1896, p. 132.

effet, juste, proclame Kant, une action d'après la maxime de laquelle la liberté de la volonté d'un chacun peut coexister avec la liberté de tous les autres, d'après une loi universelle. Or, toute injustice est une entrave apportée à la liberté d'après des lois universelles, et la contrainte est un obstacle ou une résistance à laquelle se heurte la liberté. Donc, si un certain usage de la liberté est lui-même une entrave de la liberté d'après des lois universelles, c'est-à-dire est injuste, la contrainte qui lui est opposée, en tant qu'entrave d'une entrave (*als Verhinderung eines Hindernisses*) de la liberté, est concordante avec la liberté d'après des lois universelles, c'est-à-dire est juste ; par conséquent au droit est jointe, d'après le principe de contradiction, la faculté de contraindre celui qui viole le droit. Et le droit *strict* peut être considéré comme la possibilité d'une contrainte générale et réciproque, s'accordant avec la liberté d'un chacun, d'après des lois universelles [1]. Le concept du droit, comme le démontre Kant avec plus de précision encore dans le *Ueber den Gemeinspruch,* implique donc nécessairement le concept de contrainte. En effet, tout droit est la réduction de la liberté de chacun à la condition de l'accord de cette liberté avec la liberté de tous les autres, en tant que celle-ci est possible d'après une loi universelle, et le droit public est l'ensemble des lois extérieures qui rendent possible un tel accord universel. Or, comme toute restriction apportée à la liberté par la volonté d'un autre s'appelle *contrainte,* il s'en suit que l'état civil est un rapport d'hommes *libres* qui (nonobstant leur liberté dans l'ensemble de leurs relations avec autrui) sont cependant soumis à des lois de contrainte [2]. Tout droit repose donc bien en dernière analyse sur la possibilité de la

1. Kant, *Rechtslehre*, t. VII, pp. 27, 28 et 29.
2. Kant, *Ueber den Gemeinspruch*, t. VI, p. 322.

contrainte, et comme l'Etat de Kant et des individualistes en général est, avant tout et essentiellement, l'Etat de droit, *Rechtsstaat*, chargé de garantir les droits de tous les citoyens, il doit être muni nécessairement du droit de contrainte. Chez le grand disciple individualiste de Kant, chez Fichte, la déduction est encore plus nette. De par la loi suprême de la conscience, *Selbstbewusstsein*, un être doué de raison ne peut pas se poser, sans se poser comme *individu*, comme *Un*, parmi plusieurs êtres raisonnables qu'il suppose en dehors de lui, comme il se suppose lui-même. Cet individu se pose comme raisonnable, c'est-à-dire comme libre et, dans le même acte indivis, il pose d'autres êtres libres. Le concept du droit est le concept du rapport nécessaire d'êtres libres avec d'autres êtres libres et la règle du droit se formule comme il suit : « Limite ta liberté par le concept de la liberté de toutes les autres personnes avec lesquelles tu entres en rapport[1]. » Le droit étant ainsi défini, Fichte soutient, contrairement à Kant, qu'étant déduit de la conscience, il n'implique pas et n'autorise pas la contrainte. Il doit et il peut s'en passer, tant que règne la confiance en la bonne foi réciproque de tous les êtres raisonnables et libres[2]. Mais dès que cette confiance s'évanouit, c'est le règne de l'insécurité qui s'ouvre, et comme il nous est impossible de la supporter, il faut qu'à la nécessité interne s'en joigne une autre, extérieure, non pour contraindre les bonnes volontés qui font défaut, mais pour obtenir par contrainte que chacun respecte la liberté d'autrui dans ses actions et que toute violation du droit trouve son châtiment. « La loi de contrainte doit agir de sorte que de toute viola-

1. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*. Werke, Berlin, 1845, t. III, p. 10.
2. *Ibid.*, p. 139.

tion du droit il s'en suive, pour son auteur, immanquablement et avec une nécessité mécanique, une violation identique de son propre droit[1]. » Pour réaliser cette loi du talion, il faut évidemment un pouvoir contraignant d'une force irrésistible. Il n'en est qu'un seul qui puisse assumer cette tâche : la chose publique, l'Etat, et c'est uniquement pour la réaliser que l'Etat a été constitué. « La tâche... que nous espérons réaliser par le concept d'une chose publique était celle-ci : constituer un pouvoir par lequel puisse être obtenu *par contrainte, erzwungen,* entre des personnes vivant ensemble, le droit ou ce qu'ils veulent nécessairement tous. La volonté publique (qui s'incarne dans ce pouvoir) doit être munie d'une puissance, bien plus, d'une surpuissance, *Uebermacht,* en comparaison de laquelle la puissance de tout particulier apparaisse comme infiniment petite, pour qu'elle puisse se maintenir et garantir sa conservation par contrainte, et c'est en cela que consiste le pouvoir de l'Etat, *Staatsgewalt*[2].

C'est là la pure doctrine individualiste, et son dernier grand théoricien, Herbert Spencer, ne raisonne pas autrement que Kant ou Fichte. Dans une nation vraiment libre, proclame-t-il, le gouvernement est simplement un comité d'administration qui n'a aucune autorité intrinsèque. Son autorité lui vient de ceux qui le désignent et il a juste les limites qu'il leur plaît de lui imposer. « Les lois qu'il édicte ne sont pas sacrées en elles-mêmes, mais tout ce qu'elles ont de sacré, elles le doivent entièrement à la sanction morale qui dérive des lois de la vie humaine, en tant qu'elle s'écoule au milieu de l'existence sociale. Quand elles sont dépourvues de cette sanction morale, elles n'ont rien reçu

1. Fichte, *loc. cit.*, pp. 145 et 146.
2. *Ibid.*, pp. 150 à 153.

de sacré et peuvent être récusées de droit[1]. » Aussi Spencer conclut-il très logiquement que l'individu ne peut conserver son autonomie que si l'Etat n'intervient dans les relations entre les individus que pour garantir les contrats particuliers qu'ils ont librement conclus. Toute autre intervention, quelque généreuse qu'en fût l'intention, mène tout droit à l'esclavage et à la ruine. C'est ainsi qu'en assumant la charge de l'assistance publique, qui devrait être abandonnée à l'initiative privée, l'Etat entrave la multiplication des individus supérieurs capables de triompher dans la lutte pour l'existence et accroît celle des individus inférieurs, ce qui est travailler activement à la dégénérescence progressive de la race.

Sans doute, on a essayé de démontrer — c'est là la conclusion du beau livre de M. Henry Michel sur l'*Idée de l'Etat* — que tous les théoriciens de l'individualisme n'ont pas été anti-interventionnistes et que, notamment, l'idée que se sont faite du rôle de l'Etat les philosophes du XVIII[e] siècle, hérauts de la Révolution française, n'est pas celle qu'ont fait prévaloir les économistes libéraux, de par l'application illégitime de principes économiques à des problèmes politiques. Mais il nous semble que la conception de l'individu-monade devait aboutir fatalement à l'annihilation de l'Etat. Si tout individu forme un tout complet et clos, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, qui n'est lié à ses congénères que par les articles d'un contrat, il est naturel que les contractants sacrifient une parcelle aussi petite que possible de leur droit souverain et n'admettent au-dessus d'eux un pouvoir — « le pouvoir de l'Etat » — qu'autant qu'il leur est absolument impossible de s'en passer. Si l'on tire du concept de l'individualisme tout

1. *L'Individu contre l'Etat*, p. 158

son contenu, on en arrive à se convaincre que, même les fonctions que le libéralisme lui attribue, ne lui appartiennent pas légitimement. C'est ainsi que le libéralisme politique concède à l'Etat l'administration de la justice, de la police et de la défense vis-à-vis des ennemis de l'extérieur [1]. Mais, en réalité, il ne peut fonder en droit ni l'une ni l'autre de ces fonctions. Il n'est pas démontré, par exemple, que l'Etat ait vraiment le droit de punir et de déclarer la guerre et de la conduire. « Nous ne voyons pas, dit M. Espinas, comment dix, cent ou cent mille individus peuvent se trouver légitimement investis de droits qui n'appartiennent à aucun d'entre eux. Le contrat ne peut autoriser l'appel à la contrainte que si les deux contractants sont membres d'une société souveraine : là où la souveraineté est à créer — c'est l'hypothèse — et où il n'y a que des individus entièrement maîtres d'eux-mêmes, le contrat n'est qu'un lien conditionnel : il expire dès que l'un des contractants juge les obligations qu'il lui impose inégales ou désavantageuses. Les rapports juridiques et politiques ne sont plus de ce point de vue qu'une série d'accords privés sans garantie. L'Etat n'est rien, parce que la nation n'est rien. Il manquera toujours à ce mode de groupement une autorité. Les magistrats deviennent des préposés : ceux qui les emploient, c'est-à-dire tout le monde, leur sont supérieurs. Et encore ceux-ci ne sont-ils pas pour cela souverains : dans une entreprise à fin limitée, il n'y a pas de souveraineté. Toutes les personnes sont indépendantes, elles sont seulement juxtaposées. En réalité, c'est le cas des citoyens dans les conceptions individualistes ; employés et commanditaires sont également sacrés ; ils sont quelqu'un ou quelque chose et la raison sociale n'est rien [2]. » Ce qui

1. Cf. E. Faguet, *Le Libéralisme*, Paris, 1902, p. 16 à 44.
2. A. Espinas, *Être ou Ne pas être*, loc. cit., p. 477.

prouve bien que l'objection de M. Espinas est valable, c'est que l'un des plus grands théoriciens de l'individualisme, Fichte, a proclamé qu'en effet « le contrat social n'est qu'un lien conditionnel et qu'il expire dès que l'un des contractants juge les obligations qu'il lui impose inégales ou désavantageuses ». Dès que, dit Fichte, une fois le contrat conclu, « quelqu'un modifie sa volonté, il n'est plus, devant le tribunal invisible, dans le contrat, il n'a plus de droits sur l'Etat, et l'Etat n'a plus de droits sur lui. Il révèle sa volonté modifiée, ou bien par une déclaration publique, ou bien en ce qu'il n'accorde pas le concours déterminé par le contrat et ne se soumet pas à l'expiation fixée par la loi pour châtier le refus de ce concours[1]. » « Si un citoyen a le droit de sortir de l'Etat, ce droit ne saurait être refusé à plusieurs citoyens. Ceux-là sont, par rapport à eux et par rapport à l'Etat, sous le régime du simple droit naturel. Si ceux qui se sont retirés de l'Etat veulent s'unir étroitement entre eux et conclure un nouveau pacte civil avec des clauses quelconques, ils en ont le droit absolu, en vertu du droit naturel dans le domaine duquel ils se sont retirés. » Sans doute, cette création d'Etats dans l'Etat peut paraître dangereuse pour les Etats existants et causer des perturbations regrettables. Mais il ne s'agit pas de savoir si cela est dangereux ou regrettable, mais uniquement « s'il est possible de l'empêcher légalement, et à cela, je réponds : non. M'empêcher de sortir de votre association et d'entrer dans une association nouvelle, vous n'en avez pas le droit : en le faisant, vous violeriez en moi un droit de l'homme. Vous obliger de renoncer à votre association ancienne et d'entrer avec moi dans l'association nouvelle, je n'en ai pas le droit non plus :

1. Fichte, *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution*, Werke, t, VI, p. 115.

alors c'est en vous que je violerais les droits de l'homme. Il faut donc que nous nous accommodions tous deux aussi bien que nous le pouvons et que nous supportions ce que nous ne pouvons pas empêcher[1]. » Bien plus, aucun homme n'a le droit de s'engager à ne jamais modifier sa volonté contractuelle. Chacun a le devoir et par conséquent aussi le droit inaliénable de travailler à l'infini à son perfectionnement et de suivre toujours le parti qui lui semble le meilleur. Il a donc aussi le droit inaliénable de modifier sa volonté d'après les degrés de son perfectionnement, et il n'a, en aucun cas, le droit de s'engager à ne jamais modifier cette volonté. La clause d'irrévocabilité dans un contrat, de quelque nature qu'il fût, est donc complètement vide et sans signification ; elle est comme si elle n'était pas. « Dès que donc un citoyen, désavantagé dans un contrat, s'aperçoit que, par le contrat avec un citoyen avantagé, il a été désavantagé, il a le droit absolu de rompre le contrat désavantageux[2]. »

On pourrait donc soutenir que l'individualisme, poussé jusqu'à ses conséquences logiques extrêmes, n'admet aucune intervention de l'Etat, et que la seule forme politique dans laquelle il puisse s'incarner est la libre association. L'individualisme libéral reconnaît sans doute l'utilité de l'association, dans laquelle il voit un intermédiaire tout indiqué pour accomplir les tâches que les individus seuls ne peuvent assumer et que l'Etat ne peut remplir sans faire peser sur les individus une insupportable tyrannie. Mais il prétend qu'il est des fins et des fins essentielles que l'Etat seul est capable de réaliser. Il ne reste qu'un pas à faire pour soutenir que ces fins elles-mêmes, réservées à l'Etat, à savoir la sauvegarde des droits réciproques des individus et des droits

1. Fichte, *Beiträge*, *loc. cit.*, p. 148 et 149.
2. *Ibid.*, p. 1 1

d'une nation vis-à-vis des autres nations, c'est-à-dire la police, la justice et la défense, peuvent, elles aussi, être réalisées par des associations. C'est là, nous allons le voir, où aboutit l'anarchisme qui n'est que l'individualisme libéral poussé jusqu'à ses extrêmes conséquences logiques.

IV

Si nous en venons maintenant à l'économie individualiste, c'est cette même théorie de non-interventionnisme que nous rencontrons. Historiquement, il paraît acquis que ce sont les économistes individualistes qui ont donné à l'individualisme politique sa forme définitive. Mais, nous l'avons dit, nous ne nous plaçons pas ici au point de vue historique : nous essayons seulement de déduire du concept de l'individu-monade toutes ses qualités et toutes ses fonctions. Ce point de départ étant accordé, il est clair qu'au point de vue économique comme au point de vue politique, l'Etat doit laisser agir les individus selon ce qu'ils croient être leur intérêt, que la liberté du travail et de l'échange doit être entière, et que la seule tâche de l'Etat est de ménager au commerce et à l'industrie la liberté et la sûreté dont ils ont besoin. Toutes les barrières économiques doivent être abolies, toutes les entraves au travail supprimées et le laisser faire et le laisser passer devenir la loi universelle. Le principe économique de l'individualisme est la libre concurrence. Tout individu naît avec des facultés déterminées : pourvu qu'on lui permette de les déployer sans aucune contrainte, il conquerra, par son seul effort, la place qui lui est due. Les économistes individualistes, en proclamant la légitimité de la propriété individuelle et la liberté absolue du contrat, et en réduisant la mission de l'Etat à la protection de cette propriété et de cette liberté, ne croyaient

en aucune façon déchaîner l'impitoyable guerre de tous contre tous, où le plus fort l'emporte toujours sur le plus faible et où le premier aurait comme un droit d'écraser le second. Les grands idéologues du XVIIIe siècle n'ont pas cru ni voulu consacrer les révoltantes inégalités régnant entre les hommes, ni être surtout les instruments de la bourgeoisie capitaliste dont ils auraient légitimé les spoliations. Ils ont estimé, au contraire, que le système de la libre concurrence était le moyen le plus efficace pour garantir à tout individu ses droits naturels, en sauvegardant en même temps ceux de tous ses congénères. La signification idéale du principe de la libre concurrence, a dit Eisenhart, est que l'individu trouve dans la propriété individuelle un moyen individuel pour la réalisation de ses fins, si bien que la reconnaissance de ce principe devient la garantie de la libre moralité et de la liberté individuelle, en face de l'absolutisme, même d'un gouvernement libéral. Le principe de la libre concurrence est, en dernière analyse, le principe de l'auto-responsabilité : contrairement au principe du mercantilisme qui favorisait telle catégorie d'individus aux dépens de telle autre, il proclame que tous les hommes, maîtres d'eux-mêmes et responsables, ne doivent devoir leur destinée qu'à leur labeur, qu'à leur intelligence et qu'à leur effort personnel. Sans doute, les économistes du XVIIIe siècle se rendaient compte que la libre concurrence devait fatalement produire une division inégale des richesses. Mais cette division inégale leur apparaissait comme juste, parce qu'elle n'était que le reflet de l'inégalité naturelle entre les individus : l'égalité absolue ne ferait que contredire le principe de la justice qui exige que chaque homme reçoive ce qui lui revient de par son travail et de par ses talents [1].

1. *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, article *Individualismus*, t. IV, p. 573 à 575.

L'individualisme économique, tout comme l'individualisme politique, repose en dernière analyse sur l'hypothèse primordiale de toute doctrine monadique, sur l'hypothèse de l'harmonie préétablie. Si les individualistes libéraux s'élèvent contre l'intervention de l'Etat et veulent que l'on s'en fie, soit à l'individu isolé, soit à la libre association, pour réaliser les fins que les théories étatistes voudraient confier à l'Etat, c'est qu'ils sont convaincus que les hommes, affranchis des entraves de l'Etat, iraient comme d'eux-mêmes à la justice : les hommes, nés libres et égaux, tendent irrésistiblement, si on les abandonne à eux-mêmes, à l'égalité et à la liberté. L'individualisme économique part, lui aussi, de la conception de la bonté originelle des hommes et de la conception de l'harmonie préétablie. Les fondateurs de la doctrine, les physiocrates, admettent l'existence « d'un ordre de justice essentiel », « d'un ordre naturel social », qui ne change pas avec les siècles et le milieu, mais qui est « général autant que naturel ». Tout de même, le fondement de toute la conception d'Adam Smith est l'harmonie préétablie entre l'intérêt collectif et l'intérêt individuel. Les hommes ne sont guidés, en général, que par l'intérêt individuel, mais, de par une loi supérieure, en satisfaisant cet intérêt individuel, ils travaillent en même temps au bien commun : l'effort que fait le travailleur pour trouver son avantage personnel, le conduit naturellement et nécessairement à préférer précisément le genre d'activité qui se trouve être le plus avantageux à la société. Et je n'ai pas besoin de rappeler que les *Harmonies Economiques* de Bastiat ne visent pas à autre chose qu'à démontrer qu'en laissant faire et en laissant passer, qu'en n'intervenant en rien dans les lois naturelles de l'échange, on satisfait du même coup l'intérêt du producteur, de l'intermédiaire et du consommateur, et on aboutit, non, comme

on pourrait le supposer, à la guerre de tous contre tous, mais à la paix et à la félicité universelles. Un sociologue aussi réaliste enfin que Herbert Spencer soutient que dans un Etat où chaque homme aura la liberté d'user de ses facultés jusqu'aux limites fixées par la liberté des autres, il obtiendra de ses associés pour ses services autant qu'il mérite, suivant eux, par comparaison avec les services des autres. Dans un Etat où les contrats universellement exécutés procurent à chacun sa part déterminée et le protègent quant à sa personne et à ses biens, de façon à ce qu'il puisse satisfaire ses besoins au moyen de ses revenus, le principe vital de l'existence individuelle et sociale et du progrès sera sauvegardé et les individus du plus grand mérite prospéreront et se multiplieront davantage que ceux de moindre mérite[1].

L'économie individualiste est donc fondée sur l'hypothèse que si l'on donne libre jeu aux lois économiques naturelles, sans indiscrète intervention de l'Etat, les plus aptes seront récompensés selon leur mérite et la justice deviendra maîtresse de l'ordre social. Des doutes cependant sur la légitimité absolue du principe de la libre concurrence se sont élevés, dès l'élaboration de la doctrine, dans l'esprit de ses créateurs. C'est ainsi que Locke se rend compte que l'existence de la grande propriété foncière contredit sa théorie d'après laquelle toute propriété privée doit être un produit du travail d'un chacun, doit être « the labour of his body, the work of his hand », et ne doit jamais dépasser les besoins personnels. Locke avait si bien conscience que les atténuations qu'il a proposées à cette évidente dérogation à son principe, — à savoir l'hypothèse d'un contrat destiné à fixer la valeur de

1. Herbert Spencer, *L'Individu contre l'Etat*, p 155 et 156 (Paris, F. Alcan).

l'argent et de deux autres contrats destinés à fonder la propriété, — étaient insuffisantes, qu'il a fini par convenir que ce n'est qu'aux colonies que le droit naturel des individus peut se manifester dans toute son étendue. Adam Smith de même sait que les propriétaires fonciers voulant récolter là où ils n'ont pas semé, la propriété foncière avec sa nécessaire conséquence, la rente, rend possible une vie sans travail et des jouissances non méritées, c'est-à-dire un droit auquel ne correspond aucun droit qui le légitime ; mais il ne tente pas d'expliquer cette dérogation flagrante à l'idéal de justice sociale préconisé par l'individualisme. Il n'en est pas de même des physiocrates qui, après avoir constaté que la propriété et la rente contredisent leur principe social, essayent de fonder le droit sur la rente non gagnée par le travail sur le devoir des propriétaires de rendre gratuitement à la société des services importants. Les riches propriétaires ont, en effet, la mission d'exercer sans rétribution les fonctions publiques et, en échange du privilège qu'elle leur consent, ils mettent au service de la communauté leur intelligence et leur fortune. Une fois, d'ailleurs, l'ordre naturel établi et le système de la libre concurrence universalisé, personne ne pourra plus s'enrichir aux dépens d'autrui. Il n'y aura plus de ces fortunes excessives qui sont comme un défi à la justice, et chacun prendra, dans la somme totale de la richesse commune, la quantité qui lui revient de droit [1].

Mais ce ne sont là, au fond, que des expédients caducs et précaires. Si, historiquement, la réalisation de l'idéal de la libre concurrence a été un progrès notable dans le chemin vers la libération de l'individu et si, en affranchissant celui-ci des entraves que faisait peser sur lui le régime du mo-

1. *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, article *Individualismus*, p. 575.

nopole et le système du mercantilisme, on lui permettait de se rapprocher de l'idéal de la justice et de l'égalité préconisé par l'individualisme, il est de toute évidence que cet affranchissement ne profitait qu'à un nombre limité d'hommes et non pas, comme le voulait la théorie, à tous. L'économie individualiste prétendait d'une part réaliser la justice complète, en enseignant que la richesse consiste dans le seul travail, que ce travail doit être libre et que, partant, le travailleur le plus persévérant, le plus énergique et le plus intelligent devra l'emporter dans la lutte économique et conquérir une place privilégiée dans la hiérarchie sociale. Mais, d'autre part, en soutenant la légitimité de l'héritage, de la propriété foncière et de la rente, il est évident que l'économie individualiste consacre l'injustice sociale, que la concurrence qu'elle prétend libre ne l'est en aucun degré, puisque les uns arrivent au concours avec des privilèges déniés aux autres, si bien qu'en définitive elle ne revendique une vie digne d'être vécue que pour un certain nombre de privilégiés et rend presque impossible à la masse des individus de s'élever à un *standard of life* qui leur permette d'être vraiment libres.

C'est ainsi que si l'économie individualiste veut demeurer fidèle à ses principes essentiels — aux principes de la liberté et de l'égalité — il faut, de toute nécessité, qu'elle renonce au principe de la libre concurrence et qu'elle aboutisse à la propriété commune et à l'organisation du travail qui correspond à cette forme de la propriété, c'est-à-dire à un système d'universelle coopération qui, de tout homme, fasse le copropriétaire des moyens de production. Sans doute, la plupart des théoriciens individualistes répugnent à cette conséquence de leur doctrine : mais elle semble inéluctable en théorie et historiquement. En théorie, il est tout d'abord certain que le principe de la libre concurrence n'a pas tenu ce qu'il a pro-

mis. L'harmonie qu'il avait prévue entre l'intérêt individuel et l'intérêt collectif ne s'est pas réalisée. Dans l'état social, créé conformément à ce principe, dans la société capitaliste, ce ne sont pas nécessairement ni même ordinairement les individus les plus méritants qui prospèrent et se multiplient davantage que ceux de moindre mérite. De plus, la justice sociale y est à tout instant violée par le fait que, dans ce concours équitable que devait être la libre concurrence, règne, en réalité, la partialité la plus évidente, puisque la richesse acquise sans travail ménage à certains concurrents des avantages incomparables et que la misère imméritée dans laquelle naissent et vivent la majorité des autres, ne les empêche pas seulement de triompher dans la lutte, mais même de l'engager. Notre tâche n'est pas ici de faire le procès du régime capitaliste, de montrer que ce régime entraîne nécessairement, selon la fameuse formule de Rodbertus, « avec la productivité croissante du travail social, une diminution croissante des salaires » ; que, de par son essence, il ne peut pas ne pas tendre à aller du régime de la libre concurrence au régime le plus opposé à celui-ci, c'est-à-dire au monopole, à la coalition des producteurs, aux *trusts ;* que la lutte commerciale, telle que l'engage le capitalisme, aboutit fatalement non pas à l'harmonie, mais à la guerre sociale, dans laquelle triomphent la ruse et la cruauté et dont l'issue est l'impitoyable écrasement des faibles ; que la loi de ce régime n'est aucunement un principe rationnel, mais que c'est le hasard, la conjoncture, avec ses conséquences fatales : la spéculation, la surproduction des objets de luxe allant de pair avec la pénurie, pour la majorité des citoyens, des objets les plus indispensables, le désordre anarchique de la production, l'affolement du marché et enfin les crises dont tout le faix est supporté par les salariés ; que ce

régime enfin divise la société en deux grandes classes dont l'une vit aux dépens de l'autre[1]. Nous avons uniquement à faire voir que le régime capitaliste, dans lequel s'est incarné le principe de la libre concurrence, va à l'encontre des principes essentiels de l'individualisme et que ce sont ces principes mêmes qui logiquement conduisent à concevoir comme l'idéal social « le transport à l'ensemble des citoyens, à la communauté organisée, de la propriété des moyens de production, qui sont, aujourd'hui, aux mains d'une classe, une force d'exploitation et d'oppression et la substitution à la domination désordonnée et abusive d'une minorité, de la coopération universelle des citoyens associés à la propriété commune des moyens de travail et de liberté[2] ».

L'idéal théorique de l'individualisme vise, en effet, à permettre à *tous* les individus, sans distinction de naissance, de race et de classe, de se déployer aussi complètement que possible et de réaliser tout ce que la nature a semé en eux de facultés et de talents. Or, la réalité sociale, créée par le régime individualiste, ne permet, comme en convient un sociologue aussi peu suspect de socialisme que l'est M. Henry Michel, « d'aspirer au rang d'individus qu'à ceux-là seuls que les circonstances auront favorisés, qui seront devenus déjà, au point de vue économique ou au point de vue intellectuel et moral, des individus véritables ou qui n'ont, pour le devenir, à faire qu'un faible effort que les institutions libres et le travail libre rendent possible. Les membres qui se trouvent infiniment éloignés de cet idéal, ne peuvent compter que sur des palliatifs, l'association, la coopération, pour voir leur sort s'améliorer graduellement, len-

1. A. Schaeffle, *Bau und Leben des socialen Körpers*, Tübingen, 1878, t. III, p. 419 à 457.
2. Jean Jaurès, *Etudes Socialistes*, Cahiers de la Quinzaine, p. 130.

tement. Encore, les renvoie-t-on au jeu des « lois naturelles » que la société doit respecter... L'individualisme, parti de la reconnaissance des droits égaux, dans tous les autres, aboutit à la justification du privilège [1]. » Si, tout en convenant de la légitimité de ces constatations, la plupart des théoriciens individualistes répugnent au socialisme, c'est qu'ils craignent avant tout que, dans le régime instauré par celui-ci, certains individus privilégiés, les savants et les artistes, ne trouvent pas à déployer leurs talents et soient obligés de se soumettre à des labeurs dégradants. Je n'examine pas jusqu'à quel point cette crainte est fondée, si vraiment le socialisme est incompatible avec le respect dû légitimement à toutes les supériorités et si ce n'est pas, au contraire, dans une société maîtresse de tous les moyens de production, que savants et artistes, débarrassés de toute préoccupation mercantile et travaillant, non plus pour quelques privilégiés, mais pour la nation tout entière, appelée à toutes les jouissances supérieures, pourraient donner un plein essor à leurs rêves les plus hautains. Je ne cherche qu'à dégager la raison subjective de l'objection et je la trouve dans le fait que la plupart des individualistes, quand ils parlent du déploiement libre et intégral de la personnalité humaine, ne songent en réalité qu'à un certain nombre d'individualités supérieures, exceptionnellement douées, qu'ils considèrent, avec raison, comme les fruits les plus exquis de la civilisation et comme le couronnement de la création. Individus, pour eux, veut dire des hommes voués aux tâches les plus nobles et il est naturel, qu'intellectuels eux-mêmes, ils songent avant tout à la destinée de leurs semblables. Le déploiement libre et complet de la personnalité, ils ne le demandent, en réalité, que pour eux et leurs

1. Henri Michel, *L'Idée de l'Etat*, p. 416.

pareils, sans se préoccuper de savoir quel cortège d'injustices et de misères entraîne cette prééminence des mieux doués. Ils ne se demandent pas ce qui vaut mieux d'un état social où quelques-uns vivent d'une vie supérieure, donnée tout entière à la contemplation et à l'action noble, alors que des milliers de leurs semblables sont condamnés à la plus avilissante servitude, ou d'un état social où tous les hommes vivraient d'une vie vraiment humaine, au risque de ne pas permettre à un certain nombre de privilégiés de mener une vie exceptionnelle. Ils ne semblent pas se douter qu'il n'est pas démontré que la culture de la science et de l'art, si tant est que leur progrès soit vraiment lié indissolublement au régime de la libre concurrence, est le but dernier de l'évolution des sociétés, et qu'il n'est pas moins justifié peut-être d'assigner comme fin à celle-ci de ménager tout d'abord à tous les moyens de subsister sans l'angoisse incessante du chômage et de la maladie et de faire d'eux-mêmes et de leurs enfants des hommes, c'est-à-dire des êtres s'appartenant, ayant du loisir et pouvant, eux aussi, s'ils en ont reçu de la nature le don, se vouer aux tâches supérieures. Ils paraissent être vraiment convaincus que, dans le régime capitaliste, la prééminence appartient à la science et à l'art, alors qu'en réalité, elle appartient tout entière à la richesse même la plus mal acquise, même la plus mal employée, même incarnée dans les individus de l'intelligence et de la moralité la plus médiocre. Et surtout, ils ne comprennent pas que, tout en se croyant les avocats de l'individualisme du droit, ils abandonnent les positions de celui-ci et se rallient à la doctrine de l'individualisme de la force, de l'individualisme aristocratique. Sans doute, il est possible de soutenir que la fin dernière de toute civilisation est de permettre à *quelques* individus, mieux doués que leurs congénères, de se développer

intégralement, fût-ce au prix du bonheur ou même de l'existence de l'humanité moyenne. Mais si l'on adhère à cette doctrine, il faut l'appeler par son nom, et ne plus se dire individualistes du droit et héritiers de Locke et de Kant, mais disciples de Nietzsche et partisans d'une conception sociale dont l'hypothèse fondamentale n'est plus l'égalité, mais bien l'irréductible inégalité des individus et qui, pour permettre à son idéal de se réaliser, fait aussi bon marché de la liberté que de l'égalité.

Que si l'on ne renonce pas à l'hypothèse de la liberté et de l'égalité originaires de tous les individus, l'on en arrive logiquement à l'économie socialiste. Prenons, en effet, les formules mêmes de Kant : la liberté est l'indépendance vis-à-vis de la volonté contraignante d'autrui, la liberté consiste dans le fait que personne ne peut contraindre un autre d'être heureux de la façon dont il imagine lui-même le bonheur des autres hommes, mais que chacun a la faculté de chercher son bonheur de la manière qui lui semble la meilleure. Est-il possible de soutenir que le régime capitaliste réalise cette formule ? N'est-il pas évident que, de par des nécessités économiques inéluctables, la grande majorité des individus ne peuvent pas chercher leur bonheur de la manière qui leur semble la meilleure, que, dès leur plus tendre jeunesse, ils sont astreints au plus dur labeur, alors que peut-être leurs aptitudes et leurs goûts les appelleraient vers de tout autres destinées, qu'ils n'ont pas la possibilité de changer de carrière, si celle dans laquelle ils ont été poussés, leur répugne, qu'ils n'ont pas la liberté de quitter une ville quand ils s'y déplaisent et qu'ils sont obligés souvent, par le chômage ou la fermeture d'une usine, d'émigrer contre leur volonté, que, dans leur travail même, ils n'ont aucune initiative, aucune direction, aucune responsabilité, qu'en un mot, ils sont contraints d'être non

pas heureux, comme dit Kant, mais d'être malheureux de la façon dont d'autres imaginent pour eux le bonheur. Ce fut, sans doute, une noble entreprise de décréter que, désormais, tous les hommes seraient libres et s'appartiendraient, seraient leurs propres maîtres — *sui juris*, — communiqueraient librement leurs pensées et leurs opinions et choisiraient librement leurs représentants ! Mais il ne suffisait pas de décréter ces biens, il fallait en rendre possible l'acquisition. Un ouvrier d'usine n'est-il vraiment sous la dépendance de personne, s'appartient-il vraiment à lui-même, peut-il vraiment communiquer librement ses pensées et ses opinions ? Un prolétaire peut-il vraiment faire tout ce qui ne nuit pas à autrui ? Qui oserait le soutenir ? En réalité, la liberté physique, morale et intellectuelle jaillit de la liberté économique. Avant tout, pour être libre, il faut être assuré de ne pas mourir de faim et de pouvoir élever honorablement ses enfants. N'est pas libre celui qui est sous la dépendance d'un maître, que toute crise économique, tout chômage, toute maladie réduit aux pires privations, qui est dénué enfin de celui de tous les biens que les Kant et les Fichte ont proclamé le plus précieux de tous : la sécurité.

Et il en est tout de même de l'égalité. L'égalité innée, a dit Kant, est l'indépendance d'un chacun qui consiste à ne pouvoir pas être contraint par les autres à ce qu'on ne peut peut pas les contraindre à leur tour Il est clair que le régime capitaliste va à l'encontre de cette conception de l'égalité. Le droit de contrainte n'appartient qu'à ceux qui possèdent et n'est aucunement réciproque. Tandis que le régime capitaliste oblige les prolétaires à subir un salaire qui, la plupart du temps, est celui-là même au-dessous duquel la vie leur devient impossible, ceux-ci n'ont aucun pouvoir de contrôle ni de contrainte sur les bénéfices de ceux qui les emploient. Ils ont,

sans doute, acquis le droit de grève et le droit syndical, pour se grouper en vue de peser, par une cessation de travail concertée, sur la volonté du patronat et de le contraindre à leur céder une part plus considérable de l'intérêt du capital engagé dans l'entreprise. Mais combien ce droit de grève est dangereux à exercer ! Quels sacrifices ne demande-t-il pas à ceux qui y ont recours ! Et quels privilèges n'ont pas, dans cette lutte, ceux contre qui ils l'exercent, puisqu'ils ont, la plupart du temps, des ressources suffisantes pour attendre la défaite de leurs adversaires, puisqu'il leur est loisible de remplacer leurs ouvriers par d'autres, moins exigeants, de fermer leur usine s'ils ne parviennent pas à les réduire à merci, et de condamner ainsi des centaines de familles parfois à l'émigration et à la recherche hasardeuse d'une situation nouvelle ! Là, encore, il faut, certes, rendre justice aux intentions des théoriciens de l'individualisme qui ont proclamé que tous les hommes sont égaux devant la loi, que celle-ci ne fera aucune différence entre la naissance et le rang et que tous « seront également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leurs capacités et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents ». Mais il est clair, d'autre part, que pour que les droits, proclamés dans cette formule, ne restassent pas lettre morte, il fallait ne pas se contenter de permettre à tous les hommes d'aspirer à toutes les dignités, mais il fallait leur donner les moyens matériels d'y aspirer, dans des conditions égales pour tous. Pour cela, il fallait comprendre qu'il était contradictoire d'inscrire dans la même charte, d'une part, que tous les hommes sont nés libres et égaux et, de l'autre, « que la propriété est un droit inviolable et sacré », alors que c'est la propriété précisément qui est la mère de toutes les inégalités. Il fallait comprendre que l'égalité devant la loi ne devait pas être l'égalité

dans les domaines juridiques les moins importants — la procédure civile, le droit pénal et la procédure criminelle, — et l'inégalité dans le domaine juridique le plus important, — le domaine patrimonial[1]. Avec « l'égalité devant la loi », le régime de la libre concurrence, loin de rapprocher et de pacifier les classes sociales et d'atténuer les nécessaires inégalités que la nature a créées entre les hommes, a au contraire aggravé celles-ci et y a ajouté des inégalités dues uniquement à l'injustice sociale. Ainsi s'est creusé entre la classe des possédants et la classe des salariés un abîme infranchissable et, à moins qu'une révolution profonde ne vienne modifier l'actuelle distribution des richesses, l'on peut prévoir le jour où se réalisera le funèbre pronostic qu'a esquissé, dans la *Machine à explorer le temps*, le génial humoriste anglais, H. G. Wells : les différences sociales, aujourd'hui temporaires, se fixeront et se cristalliseront en des différences biologiques et l'humanité se divisera en deux races ennemies, les Eloïs, enfants graciles et inconscients du monde supérieur, et les Morlocks, les ouvriers maudits et criminels des ténèbres.

Nécessaires inégalités créées par la nature, avons-nous dit plus haut ! L'individualisme, nous l'avons vu, accepte, en effet, comme un fait naturel l'inégalité des individus aux points de vue physique, intellectuel et moral, et, en tant que dans l'organisation sociale ne se manifeste que cette inégalité naturelle, elle lui paraît conforme à la justice. « A chacun selon sa capacité et à chaque capacité selon ses œuvres », est la formule qui exprime le plus nettement son idéal social. *Les communistes individualistes*, — c'est là un terme que la sociologie gagnerait à adopter, — avaient, eux aussi, adhéré, jusqu'au congrès d'Eisenach, à cette inégalité naturelle : ils

1. A. Menger, *Le Droit au produit intégral du travail*, trad. Bonnet, Paris, 1900, p. 45.

avaient seulement affirmé que le système de la libre concurrence n'avait pas réalisé cette « justice », que l'héritage et la rente sont la source d'une « inégalité injuste », c'est-à-dire résultant non de la nature, mais d'une organisation sociale imparfaite, et que, pour réparer cette injustice, il était nécessaire et il suffisait d'assurer à chacun le droit au produit intégral de son travail. Mais la logique inhérente aux principes individualistes de la liberté et de l'égalité n'a pas permis aux théoriciens du communisme individualiste de s'arrêter là. Après avoir admis comme juste l'inégalité sociale qui ne faisait que refléter l'inégalité naturelle, ils se sont demandé si l'inégalité naturelle des individus, artificiellement accrue par la civilisation, en énergie, en adresse physique et en aptitudes intellectuelles, était une raison suffisante pour justifier l'inégalité dans la répartition des richesses. Et ils ont répondu négativement à cette question et en sont arrivés au principe de l'équivalence des fonctions, c'est-à-dire au principe d'après lequel tout travail, ayant coûté le même temps, devait être rétribué de la même façon. L'inégale distribution des dons de l'activité et de l'intelligence était encore une injustice que l'organisation sociale avait la mission de conjurer. Tous, du fait de naître libres et égaux, ont les mêmes droits à la jouissance du patrimoine commun. Chacun a le devoir de coopérer, par son labeur, à la tâche commune, mais peu importe à quel labeur il se livre, pourvu qu'il soit utile, et son salaire doit dépendre uniquement du temps qu'il y a consacré, c'est-à-dire de la part de sa vie qu'il a vouée à la communauté, en vue d'accroître la source totale du bonheur commun. La formule dernière à laquelle s'arrête la logique de l'individualisme communiste, formule qui es devenue le mot d'ordre de tout le socialisme, est celle-ci : « *à chacun selon ses facultés, à chaque faculté selon ses besoins* », « *bei allgemeiner Arbeits-*

pflicht, nach gleichem Rechte, jedem nach seinen vernunftgemässen Bedürfnissen ». Tout ce que l'on peut demander à l'Etat social, c'est de permettre à chaque individu de se déployer tout entier comme « producteur de ses facultés », et de jouir d'après les besoins uniques, mais toujours conformes à la raison, de son individualité [1].

V

Voilà, résumées aussi brièvement que possible, les raisons théoriques qui démontrent que, pour rester fidèle à son principe essentiel, l'individualisme est obligé d'en arriver au communisme. Historiquement, il est tout aussi établi que l'économie socialiste est l'héritière légitime de l'économie libérale. Nous avons cité plus haut les atténuations que Locke et les physiocrates avaient cru devoir apporter au principe de la concurrence. D'autre part, tout le monde convient que c'est l'économie individualiste qui a fourni au socialisme ses armes les plus redoutables. S'il est vrai, en effet, que c'est le travail qui crée toute valeur, ainsi que le veut l'économie orthodoxe, il s'en suit nécessairement que la richesse doit appartenir à ceux qui la créent par leur travail, et que toute la valeur, tout le produit intégral de ce travail, doit être la rémunération de celui qui l'a accompli. L'irréfutable démonstration par laquelle Ricardo a prouvé que, dans un pays où la population et la richesse augmentent, la rente du propriétaire s'accroît sans cesse, sans aucun mérite de la part de celui-ci, *by conjuncture*, tandis que le salaire des ouvriers est réduit au strict nécessaire, ne devait-elle pas mener né-

1. J'ai suivi de près, pour toute cette déduction, l'article *Individualismus* du *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, t. IV, p. 576 à 579.

cessairement au communisme agraire, à la socialisation de la propriété, avec conservation du principe du libre-échange et de la propriété privée des biens mobiliers, c'est-à-dire à la forme anglaise et américaine du communisme individualiste[1]? Tout de même, si le travail est le seul titre de la propriété, il est évident que c'est le seul travailleur qui a le droit d'y participer et que ses héritiers n'ont aucun titre légitime à la part que son travail s'est conquise. Aussi voit-on un penseur aussi radicalement individualiste que Bentham réclamer la restriction du droit d'héritage. Mais il y a plus et mieux. L'on peut soutenir, et l'on a soutenu, en effet, que des germes de socialisme se trouvent chez le maître même de l'individualisme théorique, chez Kant. C'est, avant tout, dans l'éthique kantienne que de récents travaux ont cherché ses attaches avec le socialisme. L'on pourrait alléguer que même dans sa théorie de la propriété, il a été moins manchestérien qu'on ne l'a prétendu. La communauté du sol est pour lui une idée pratique nécessaire. « En effet, dit-il, la propriété de tous les hommes sur la terre qui précède tout acte juridique (c'est-à-dire qui est constituée par la nature elle-même), est une *propriété originairement commune* (*communio possessionis originaria*), dont le concept n'est pas empirique ni dépendant de conditions temporelles, comme le concept chimérique et indémontrable d'une propriété commune remontant aux origines de l'humanité, *uranfängliche* (*communio primaeva*), mais un *concept pratique de la raison*, qui contient *a priori* le principe, d'après lequel seul les hommes peuvent occuper leur place sur terre d'après des lois juridiques[1]. » Mais c'est surtout la morale de Kant qui est tout imprégnée de l'idéal socialiste, puisque, malgré son vêtement individualiste, elle

1. Article *Individualismus*, loc. cit., 577.

est une éthique sociale, *Gemeinschafts-Ethik.* Ce qui le prouve, c'est tout d'abord son formalisme : c'est parce que la loi morale ne veut être que le principe formel d'une législation universelle, qu'elle est capable de créer une communauté d'êtres moraux, et c'est sa conception « d'une réunion systématique de différents êtres raisonnables par des lois communes » qui l'a amené à proposer à l'humanité comme idéal la constitution d'un royaume des mœurs ou des fins. C'est ensuite et surtout la fameuse formule de l'impératif catégorique : « Agis de telle sorte que tu ne traites jamais l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans celle de tout autre homme, seulement comme un moyen, mais toujours, en même temps, comme une fin [1] ». Cette seule proposition, entendue dans tout son sens, est la condamnation sans appel de tout le régime de la libre concurrence qui, elle, traite la majorité des hommes, toute la classe des prolétaires, comme des instruments, comme des machines, comme des moyens d'enrichissement et jamais comme des personnes morales, comme des fins en soi. Si Kant lui-même n'a pas tiré de sa formule toutes les conséquences qu'elle recélait, s'il n'a pas compris que la condition préalable de toute autonomie politique, bien plus de toute autonomie morale, est l'autonomie économique qui doit être impartie à tous, non pas idéalement mais réellement, les héritiers de sa pensée les y ont découvertes et l'ont proclamé, avec le maître des néo-kantiens allemands, H. Cohen, le père de tout le socialisme allemand. Un mouvement extrêmement intéressant est parti du camp de la sociale-démocratie allemande et de celui du Néo-Kantisme. Les socialistes avec, à leur tête, Bernstein ont fait entendre le cri de : « Revenons à Kant, *Zurück auf Kant*, et de leur côté, les Néo-Kantiens,

1. Kant, *Rechtslehre*, p. 62.

déja Paulsen [1], puis Stammler, Natorp, Staudiger et l'historien de tout ce mouvement, Vorländer, ont reconnu le bien fondé des capitales revendications du socialisme [2]. Mais il est un penseur dans lequel cette nécessaire identification de l'individualisme et du socialisme s'est pleinement et entièrement réalisée : ce penseur est Fichte. Nul, sans doute, ne mettra en doute l'intransigeànce individualiste du philosophe qui a déduit du Moi l'univers tout entier, qui, comme nous l'avons vu plus haut, a déduit tout le règne du droit de la position par le Moi autonome de lui-même et des autres êtres raisonnables, et qui est si bien d'avis que l'Etat n'existe que par et pour les individus qu'il concède à ceux-ci la faculté de dénoncer le contrat social et de sortir de l'Etat quand il a cessé de leur plaire. Et c'est ce même Fichte qui, plus conséquent que Kant, qui, seul, logique parmi les théoriciens individualistes, a abouti au socialisme le plus radical. Le contrat social, en effet, se subdivise, dans sa théorie, en trois contrats dont le premier est le *contrat de propriété* : la propriété ne se fonde ni sur la prise en possession ni sur le travail, comme le veulent les jurisconsultes et les économistes, mais sur le pacte social. Aussi est-ce l'Etat seul, émané de ce pacte, qui crée la propriété et a-t-il non seulement le droit, mais le devoir strict de donner à chacun ce qui lui revient, de l'instituer dans sa propriété et de l'y protéger. Le droit de propriété, d'après Fichte, est « le droit non d'une personne sur un objet, mais le droit d'actions libres dans le monde sensible en général ». « C'est cette sphère d'actions libres qui est distribuée par un contrat de tous avec tous contre tous, et

1. Cf. dans le *System der Ethik* de celui-ci, Berlin, 1896, t. II, le remarquable chapitre intitulé : *Sozialismus und soziale Reform*.

2. Karl Vorländer, *Kant und der Sozialismus* et *Die Neu-Kantische Bewegung im Sozialismus*, *Kantstudien*, t. IV, Heft 4, 1900, p. 362 à 404, surtout p. 362, et *Kantstudien*, t. VII, Heft 1, 1902.

c'est ce partage qui constitue la propriété. Comment ce partage doit-il être fait pour être conforme à la loi ou droit ? » Pour le décider, il faut connaître le but de l'activité humaine. « Or, le but de toute activité humaine est de pouvoir vivre et tous ceux qui ont été jetés dans la vie par la nature ont le même titre juridique à cette possibilité. Vivre et laisser vivre ! Chacun veut vivre aussi agréablement que possible et comme chacun a cette exigence comme homme, et que nul n'est plus ou moins homme qu'un autre, tous ont le même droit à cette exigence [1]. » C'est sur ces principes que Fichte a constitué son *Etat fermé*, qui détermine les vocations, fixe le prix de toutes les denrées, remplace la monnaie universelle par une monnaie nationale, se réserve le commerce avec l'étranger, préside aussi bien à la production qu'à l'échange, assume, en un mot, toute la charge et toute la responsabilité de la vie économique de la nation. Et ce qui prouve bien que ce n'était pas là une idée de jeunesse, c'est que, douze ans plus tard, dans son système du droit définitif, il a développé la même doctrine. « Chacun a le droit de conservation de lui-même... Chacun a partant de droit une sphère d'activité comme sa propriété et aussi le droit de la conserver... La propriété absolue et souveraine de tous les hommes est de pouvoir vivre... Celui qui en est privé, celui-là n'a pas de droit... Le genre de travail doit être de sorte qu'on en puisse vivre... Te reconnaître le droit de faire de tels travaux, c'est en même temps s'engager à te les rétribuer. Il faut que chacun puisse vivre de son travail. Comme tous sont responsables de ce que chacun doit pouvoir vivre de son travail et sont obligés de lui venir en aide, s'il n'en est pas capable, ils ont aussi nécessairement le droit de veiller à ce que chacun dans sa sphère

1. Fichte, *Der geschlossene Handelstaat*, Werke, t. III, p. 399, 401, 402, 404 et suiv.

fournisse autant de travail qu'il est besoin pour vivre, droit qu'ils transportent à la puissance de l'Etat préposé aux droits et aux affaires communes. De même qu'il ne doit y avoir dans l'Etat aucun pauvre, il n'y doit s'y trouver aucun oisif [1]. »

Si nous croyons avoir fait la preuve qu'historiquement l'individualisme est allé du régime de la libre concurrence au régime communiste, il est plus facile encore de démontrer que les théoriciens socialistes ont tous, consciemment, posé comme fin dernière à la réforme sociale la libération totale de la personne humaine et la réalisation de la justice sociale pour tous les individus. Rodbertus déjà avait compris que les communistes étaient, au fond, des individualistes ne rêvant de mettre les instruments de travail entre les mains de la communauté que pour permettre à tous les individus de puiser à la source commune de la richesse. Puis c'est Schæffle qui appelle le communisme un individualisme à la plus haute puissance : *ein potenzierter Individualismus*. C'est Bebel qui, dans *La Femme et le Socialisme*, proclame que le but suprême de l'organisation du travail préconisée par la démocratie socialiste est l'autonomie de l'individu. C'est Jaurès qui ne cesse pas de protester que « le socialisme est l'affirmation suprême de l'individu... Rien n'est au-dessus de l'individu... C'est l'individu affirmant sa volonté de se libérer, de vivre, de grandir, qui donne désormais vertu et vie aux institutions et aux idées... C'est l'individu humain qui est la mesure de toute chose, de la patrie, de la famille, de la propriété, de l'humanité, de Dieu. Voilà la logique de l'idée révolutionnaire. Voilà le socialisme ! [2] ». C'est le Dr Vazeille affirmant que le but humain est réellement individuel et le but socia-

1. Fichte, *System der Rechtslehre*, Werke, t. X, p. 531 et 532.
2. Jean Jaurès, *Socialisme et Liberté*, Revue de Paris, décembre 1898, et *Études Socialistes*, passim.

seulement transitoire : « Si le socialisme s'impose à nous, ce sera non comme but, mais comme le meilleur moyen d'assurer à chaque individu le maximum réalisable de développement et de réaliser ainsi postérieurement par la généralisation des satisfactions individuelles, le bien de l'espèce[1]. » C'est M. Fournière enfin, consacrant tout un livre remarquable à démontrer que tout socialisme conscient doit partir de l'hypothèse que l'individu est le but et la société le moyen, que c'est la société qui est faite pour l'individu et non l'individu pour la société[2]. Aussi bien, ce que reprochent au socialisme ses adversaires vraiment clairvoyants, n'est-ce pas de sacrifier l'individu à la société, mais la société à l'individu. C'est ainsi que M. Espinas en reconnaissant que le socialisme est l'expression suprême de l'individualisme révolutionnaire, l'accuse de pousser cet individualisme jusqu'à la négation même de toute société et de tout Etat. C'est ainsi que M. Boutroux exprime la crainte que dans le socialisme l'individu n'ait au-dessus de lui aucune force, aucun idéal, si bien que l'individu ne sera plus un instrument, mais que c'est l'univers, c'est le tout qui sera devenu l'instrument de l'individu[3]. C'est ainsi que M. Fouillée conclut que « si les individus comme tels, concentrent en eux toute réalité », ainsi que le veut le socialisme, « la solidarité deviendra impossible à établir entre ces monades sans fenêtres[4] ». C'est ainsi enfin que M. Henry Michel proclame que « le socialisme, parti du droit de la cité sur l'individu qu'elle façonne à son gré, aboutit au droit de l'individu sur la Cité, chargée de pourvoir à

1. Dr A. Vazeille, *La question sociale est une question de méthode*, cité par M. Fouillée, *La Morale Socialiste*, Revue des Deux-Mondes, 15 juillet 1901.

2. E Fournière, *Essai sur l'Individualisme*, Paris, 1901.

3. Jean Jaurès, *Socialisme et Liberté*, loc. cit.

4. A. Fouillée, *La Morale Socialiste*, loc. cit., p. 398.

ses jouissances et de le développer extérieurement et mécaniquement[1] ».

Ainsi donc, individualistes et socialistes, adversaires et partisans du socialisme, pour peu qu'ils se piquent de logique, arrivent à la conclusion que l'individualisme conséquent mène tout droit au socialisme. Nous n'ignorons pas, sans doute, les graves objections qui peuvent être adressées, du point de vue de l'individualisme orthodoxe, à la conception communiste. La plus grave assurément est celle qui consiste à soutenir que le socialisme est incompatible avec cette autonomie de l'individu qui est le cœur même de la doctrine individualiste. Mais pour grave qu'elle soit, cette objection, même si elle était fondée, serait impuissante à arrêter la logique des concepts. Si vraiment le socialisme entraînait l'esclavage des individus, il n'en serait pas moins vrai que c'est à lui que l'individualisme conséquent en arrive nécessairement. Il faudrait alors constater que l'individualisme est une conception intimement antinomique et qu'il ne peut se réaliser complètement qu'en se contredisant lui-même. Si l'on considère que la liberté est le bien le plus précieux de l'homme et si l'on est vraiment convaincu que socialisme est synonyme d'esclavage de l'Etat, il faut avoir le courage de renoncer à l'hypothèse individualiste, de ne plus partir de l'affirmation de l'égalité de tous les hommes, de ne plus proclamer que la fin dernière de l'évolution des sociétés est l'affranchissement de *tous* les individus, et ou bien d'aboutir à l'individualisme aristocratique qui, aussi bien, est la doctrine inavouée de la plupart des individualistes orthodoxes, ou bien de partir, non plus de l'individu-atome, mais de la famille, de la nation, de la société ou de l'Etat et de démontrer que ces formes

1. Henry Michel, *L'Idée de l'Etat*, p. 416.

diverses de la vie collective, fins dernières de l'évolution de l'humanité, impliquent nécessairement l'autonomie de tous les individus qui y participent et sont incompatibles avec leur égalité.

Mais l'objection est-elle vraiment fondée et le socialisme ne saurait-il vraiment se réaliser qu'aux dépens de l'autonomie de l'individu? Constatons tout d'abord que, pour les premiers théoriciens individualistes, l'Etat était l'incarnation même de l'arbitraire, était l'Etat patriarcal, l'Etat de police, *Polizeistaat*, dont ils avaient la préoccupation naturelle de libérer avant tout la personne humaine. Ils ne prévoyaient pas que l'Etat pourrait devenir l'incarnation de la volonté commune de tous les individus, ou du moins, de la majorité des citoyens d'une nation, si bien que se soumettre à la distribution du travail et à l'établissement des salaires déterminés par lui, c'était se soumettre, en définitive, à sa propre volonté ou, du moins à celle de la majorité. L'Etat devenu une fois, comme le veulent, nous l'avons vu, les Kant et les Fichte, l'expression de la volonté générale, serait-il plus attentatoire à l'intégralité de l'autonomie individuelle de demander à ce que tous les citoyens adhèrent à ses décisions économiques que de demander qu'ils adhèrent à ses décisions politiques et administratives? En second lieu, nous concédons que la théorie de Marx a une tendance indéniable à l'autoritarisme et qu'elle prétend réaliser la liberté et l'égalité de *tous* les individus par une organisation du travail émanant d'une autorité centrale et élaborée d'après un plan uniforme. Même, dans cette conception, il n'est pas contradictoire d'imaginer que le comité central d'administration, qui incarnerait le pouvoir de l'Etat, remplirait sa tâche avec impartialité et intelligence et ménagerait à chaque individu un déploiement de ses facultés aussi libre et plus libre même que celui

que lui concède le régime capitaliste. « Dire, s'écrie Jaurès, que la liberté politique et la liberté intellectuelle disparaîtront par la propriété sociale, c'est dire que le servage économique de la classe ouvrière est la condition de la liberté... Si on affirme qu'il faut se détourner de la propriété sociale pour sauver la liberté, on a affirmé par là même que la propriété, sans laquelle il n'est pas de liberté véritable, doit rester le privilège d'une minorité [1]. » Et ce n'est pas seulement le fougueux tribun philosophe, c'est un maître aussi impartial et aussi rassis de la science économique que l'est, de l'aveu de tous, Schaeffle, qui conteste que le socialisme tue nécessairement l'individualité, le libre instinct de création, l'essor producteur des esprits éminents, l'indépendance et l'existence des penseurs et des inventeurs, le bonheur de servir librement l'humanité. « Nous étions obligés de concéder, dit-il, — dans une phrase qui, pour longue qu'elle est, mérite d'être citée, — qu'un peuple d'une culture supérieure — et sans cette culture un socialisme positif est inconcevable — pourrait très bien être ou du moins très bien devenir assez raisonnable, pour renoncer à l'égalité absolue — pour accorder et pour assurer, par les garanties constitutionnelles les plus fortes, à la formation et à la subsistance des penseurs, des inventeurs et des artistes, des garanties, des primes, des rentes, des bourses et d'autres récompenses nationales matérielles — pour garantir une pleine liberté à toutes les tentatives d'associations d'utilité publique et pour affranchir tous ceux qui y participeraient de tout travail d'Etat forcé — pour conserver et affermir les droits de la liberté et la culture générale — pour faire jaillir et renforcer, de la sorte, « l'esprit », l'instinct de liberté et de production individuel, au sein même des corps

1. Jean Jaurès, *Socialisme et Liberté*, loc. cit.

producteurs non organisés d'après les principes du droit privé, ainsi qu'au sein des écoles, de la science et de l'Etat — pour ouvrir, dans la vie publique plus large et plus complexe, la carrière au talent et à l'aristocratie de l'esprit et du mérite — pour permettre aux corporations et aux communes, s'administrant librement et pratiquement responsables de leur administration, de rivaliser entre elles — pour accroître et pour rétablir dans une mesure plus large, par la transformation du travail individuel en service public, l'amour du travail, la satisfaction de l'âme et la formation des caractères — pour faire reculer la centralisation gouvernementale mécanique au delà même de ses limites actuelles — pour établir le mariage et la vie de famille purifiés sur leurs fondements vraiment intimes, à l'abri de toute corruption d'argent et de la perversité d'abus criants — pour renoncer enfin à l'organisation de toutes les affaires et de tous les ménages d'après le patron d'une forme d'organisation unique et absolue[1]. »

Ce qui prouve que rien n'empêche le socialisme « positif » d'être « raisonnable » de cette façon, c'est qu'il ne s'en est pas tenu à l'idéal marxiste, qu'il a considéré que celui-ci n'était pas intangible et pouvait et devait évoluer avec les transformations de l'état social et l'affermissement des forces du prolétariat. Il n'est nullement indispensable, en effet, pour réaliser la conception socialiste, d'incarner le pouvoir de l'Etat dans un comité d'administration centralisé, à qui incomberait la tâche d'assigner à chacun, de haut et de loin, sa place et son rang dans la grande armée industrielle. On peut imaginer que l Etat, tout en restant propriétaire des moyens de production, les affermerait à des corporations

1. A. Schaeffle, *Bau und Leben des socialen Körpers*, t. IV, p. 540, 541 542 jusqu'à 547.

— syndicats ou coopératives — qui se formeraient, se dénoueraient et s'organiseraient selon leurs convenances, à la seule condition de fournir à la communauté, à des prix convenus, les produits convenus. On peut imaginer même que la propriété des moyens de production appartiendrait non à l'Etat centralisé, mais aux associations ouvrières ou aux communes, et que l'Etat tout entier ne serait que la confédération des libres communes, dans lesquelles vivraient et travailleraient librement les individus libres.

C'est cette synthèse de l'autonomie absolue de l'individu et du communisme qui est précisément l'idéal théorique de Kropotkine et de la plupart des autres théoriciens de l'anarchisme. Tout de même que l'individualisme politique nous avait paru mener tout droit à l'anarchisme, c'est à l'anarchisme qu'aboutit, en dernière analyse, après s'être fait communisme, l'individualisme économique.

CHAPITRE II

L'ANARCHISME

Nous allons donc nous demander ce que c'est que l'anarchisme. Pour déterminer le sens et la portée de cette doctrine sociale, nous n'avons qu'à reprendre toutes les définitions que nous avons données de l'individualisme et de les pousser jusqu'à leurs extrêmes conséquences.

I

Tout comme l'individualisme, l'anarchisme présuppose, au point de vue métaphysique, l'existence de ces atomes spirituels, irréductiblement distincts les uns des autres que nous avons appelés des monades et, au point de vue biologique, l'existence d'organismes indépendants, dont toutes les parties portent la marque du tout qui les précède et les explique. Des divergences commencent à s'élever entre les deux conceptions dès que nous en venons à la psychologie et à la morale. Pour l'individualisme du droit, les facultés de l'homme constituent une hiérarchie dont la Raison occupe le sommet. Il est en nous une nature inférieure et une nature supérieure : la première est le domaine trouble des

sentiments, des appétitions et des sensations, la seconde la sphère lumineuse et sereine de la Raison théorique et pratique. Une vie intellectuelle et morale parfaite est celle dans laquelle notre nature inférieure est incessamment bridée et supprimée par notre nature supérieure et où la Raison théorique et pratique règne en maîtresse souveraine. C'est là contre que s'élève l'anarchisme. Pour lui, la distinction entre la nature supérieure et inférieure est illégitime. Notre Moi constitue un organisme dont tous les organes sont équivalents : toutes ses manifestations sont également respectables et toutes ses exigences également recevables. Loin de constituer un domaine inférieur, le sentiment et l'instinct sont le cœur même du Moi. Tandis que les lois de la Raison sont universelles, anonymes, objectives et valent indifféremment pour tous les hommes, le cri du sentiment et de l'instinct jaillit du fond même de l'individu et exprime ce qu'il y a en lui de vrai, de réel et d'absolument unique. D'autre part, si l'individualisme du droit affirme que la liberté est le bien le plus précieux de l'homme, il limite cette liberté : elle ne peut s'exercer qu'à la condition de ne pas léser la liberté d'autrui. Pour les théoriciens de l'anarchisme, la liberté de tout individu est absolument illimitée : tout Moi, de par la loi suprême de son essence, se manifeste et se déploie tout entier, sans tenir le moindre compte des manifestations d'autrui. Etant donné, proclament les anarchistes, que tout Moi est doué de liberté, qu'il peut et doit réaliser toutes ses virtualités physiques et psychiques, la vie morale ne consiste pas, comme le veulent les individualistes, à sacrifier certaines de ces virtualités à d'autres, prétendues supérieures, mais bien à les réaliser toutes, à leur tour et à leur heure, selon la libre fantaisie de chaque Moi. La morale anarchiste n'admet ni obligation ni sanction, ne reconnaît

aucun impératif catégorique et, en tant que les lois sont fondées sur le devoir universel et nécessaire et ne font que codifier les usages moraux qui se sont dégagés des mœurs des nations, il répudie toute loi. Que si l'on oppose à l'anarchisme que les Moi, doués ainsi d'une liberté absolue, que ne limitent ni normes morales ni codes juridiques, se heurteront fatalement les uns contre les autres, si bien que la vie sociale deviendra une guerre sans trêve ni merci de tous contre tous, il répond que tous les hommes naissent libres, égaux et bons, et que si leur bonté a été étouffée par les injustices de l'état social, elle refleurira spontanément dès que ces injustices seront réparées par la transformation des conditions économiques et par la suppression de la tyrannie de l'Etat : à cette condition la vie sociale ne sera pas la guerre de tous contre tous, mais bien l'aide mutuelle portée à tous par tous et les hommes, au lieu de continuer à être les uns pour les autres des loups, redeviendront les uns pour les autres des dieux.

II

Au point de vue politique, l'anarchisme se distingue de individualisme par les traits que voici. L'individualisme libéral, nous l'avons vu, tout en tendant à réduire autant que possible le rôle de l'Etat, admet cependant qu'il est certaines fonctions essentielles que l'Etat seul est capable de remplir : l'administration de la justice et la défense contre les ennemis de l'extérieur. De plus, s'il tend à substituer partout, où cela est possible, à la coopération forcée la coopération volontaire et au régime de l'Etat le régime de contrat, il admet cependant que cette substitution ne saurait être absolue et,

qu'en tous les cas, il faudra toujours un Etat pour garantir la liberté des contractants et la validité des contrats. « Il faut, dit Herbert Spencer, qu'il existe un *pouvoir coercitif*, qui force tous les hommes à exécuter leurs contrats, par la crainte d'un châtiment plus grand que le bénéfice qu'ils espèrent tirer de la violation de leur contrat. » L'Etat, tel que le construisent les individualistes libéraux, repose donc en dernière analyse sur la contrainte légale dont la sanction nécessaire est la contrainte physique. Ce qui constitue la contrainte légale, c'est que, comme le dit Stammler, elle règne « objectivement », c'est-à-dire qu'elle s'impose à tous les individus sans leur demander leur consentement. Du fait de naître dans un pays déterminé, un individu est soumis aux lois de ce pays, sans que jamais on lui demande s'il adhère à ces lois et, pour peu qu'il veuille s'y soustraire, l'Etat emploie des moyens coercitifs pour le contraindre à s'y soumettre. C'est donc bien l'existence d'un droit fondé, en dernier ressort, sur la force qui constitue l'Etat individualiste.

Ce qui caractérise maintenant la conception anarchiste, c'est que même ce minimum d'Etat que l'individualisme croit devoir conserver, elle le supprime, c'est qu'elle répudie l'Etat même comme administrateur de la justice et de la défense extérieure, même comme garant de la liberté des contractants et de la validité des contrats, c'est qu'elle n'admet aucune intervention, de quelque sorte qu'elle fût, de la collectivité dans la conduite publique ou privée des individus, c'est qu'elle condamne toute contrainte légale et toute coercition, même comme sauvegarde du droit, c'est qu'elle prétend substituer *partout et toujours*, sans exception aucune, à la coopération forcée la coopération volontaire et aux normes juridiques ces règles conventionnelles qui s'appellent des contrats. Comme l'a établi Stammler, c'est la sub-

stitution de règles conventionnelles aux normes juridiques qui est l'essence même de l'anarchisme : tandis que le droit veut valoir *objectivement*, sans demander le consentement de ceux auxquels il s'impose, la règle conventionnelle ne vaut que par le consentement de ceux qui s'y soumettent[1]. L'Etat anarchiste sera donc non pas l'absence de toute organisation, mais bien une organisation sociale fondée uniquement sur le régime du contrat, dans laquelle l'Etat, c'est-à-dire l'association unique et coercitive sera remplacée par un réseau infini d'associations volontaires, s'étendant sur toutes les manifestations sociales des individus, associations éminemment instables, incessamment nouées et dissoutes suivant le vœu des associés, revêtant les formes qui, à chaque moment, répondent le mieux aux aspirations multiples de tous et cherchant l'harmonie dans un équilibre toujours changeant de toutes les forces individuelles qui les constituent[2].

Les philosophes politiques ont expliqué la genèse de l'Etat de deux principales façons : d'une part par un contrat primitif, dû à l'adhésion volontaire de tous les contractants, de l'autre, par l'évolution d'une série de relations, d'abord lâches et graduellement fixées et précisées, s'établissant naturellement et nécessairement entre les hommes vivant en société. L'anarchisme prend en face de ces deux explications la position que voici. Si le lien de l'Etat est dû à un contrat ou même à un quasi-contrat volontaire, ce contrat ou ce quasi-contrat doit toujours pouvoir être dénoncé. Si je suis arrivé à la conviction que l'association appelée Etat ne répond pas à mes véritables aspirations et que les conditions

1. Dr. Rudolf Stammler, *Die Theorie des Anarchismus*, Berlin, 1894, p. 23 à 27.
2. Cf. Kropotkine, *L'Anarchie, sa Philosophie, son Idéal*, Paris, 1896.

qui président à son organisation ne sont pas celles que j'aurais adoptées, si j'avais été libre de les discuter, je dois avoir le droit de pouvoir en sortir et d'essayer d'en fonder une autre, plus appropriée à mes aspirations actuelles. Si, au contraire, le lien social représenté par l'Etat s'est dégagé lentement de la vie en commun des hommes et s'est modifié incessamment selon les conditions différentes de cette vie en commun, n'est-il pas légitime, à chaque moment de l'évolution sociale, de chercher une manière de nouer ce lien — ou de le dénouer — qui réponde aux besoins de ce moment? Or, il est établi que la marche de l'évolution générale est dans le sens d'une individualisation de plus en plus complète de tous les êtres. Le progrès a consisté à détacher de plus en plus les individus des groupes organiques auxquels ils appartenaient, à substituer à la conscience collective la conscience personnelle et à faire de tout être humain un tout indépendant, ayant son centre en lui-même. Il est démontré de plus que l'évolution universelle va du simple au complexe, de l'homogène à l'hétérogène. N'est-il pas évident alors qu'une organisation complexe et hétérogène, consistant dans une infinité d'associations mobiles, fugitives et plastiques, se créant et se détruisant selon les besoins d'un chacun, s'accommodant à toutes les exigences du moment, s'adaptant à toutes les modifications économiques, est la forme sociale vers laquelle doit s'acheminer l'humanité civilisée?

Objecte-t-on que cette organisation est trop complexe et trop hétérogène pour pouvoir s'établir et surtout pour pouvoir subsister? Les théoriciens de l'anarchie répondent que la preuve n'en est pas faite et qu'il est impossible de prédire que, dans les conditions nouvelles et favorables où cet essai serait tenté, il devra nécessairement échouer. Prétend-on

que cette organisation incohérente et chaotique, au lieu d'être le couronnement de l'évolution sociale, nous ramène, au contraire, aux débuts troubles de l'humanité, et que c'est précisément pour sortir de cette incohérence et de ce chaos qu'une organisation plus fixe et plus rigide s'est peu à peu imposée aux hommes? Les théoriciens de l'anarchie répondent qu'il est possible que l'expérience ait été faite déjà, mais qu'il est certain qu'elle serait recommencée dans des conditions qui en modifieraient complètement l'issue. Complexité et hétérogénéité peuvent bien être chaos et incohérence, mais elles peuvent être aussi ordre extrêmement subtil, harmonie extraordinairement compliquée, créant l'unité entre des milliers d'éléments qui, à première vue, paraissent complètement indépendants, mais qui, en réalité, conspirent tous, tout en conservant leur spontanéité et leur autonomie, à un but identique. Que l'on considère un organe comme le cerveau et qu'on en étudie le fonctionnement : des millions et des millions de cellules, des centres de mouvements incessants et, en apparence, divergents, des agrégations et des désagrégations, des combinaisons et des dissolutions ininterrompues, des courants se propageant dans tous les sens, et tout cela arrivant cependant à constituer des sensations groupées, une pensée liée, une conscience une! N'est-il pas légitime de concevoir l'Etat futur sur ce modèle? Des jurisconsultes comme Stammler font-ils observer que les normes juridiques, fondement de l'Etat actuel, valent pour tous les hommes, sans égard à des qualités déterminées et contingentes, tandis que l'association volontaire, fondement de l'organisation anarchiste, ne vaut que pour les hommes possédant les facultés exigées pour l'association contractuelle avec d'autres hommes, ce qui est exclure de l'organisation sociale les enfants et les aliénés, c'est-à-dire

tous les individus incapables de comprendre un contrat et d'y adhérer avec pleine conscience[1] ? Les théoriciens de l'anarchie répondent qu'une organisation sociale n'est pas faite pour les malades et que, quant aux enfants, ils conservent le droit, dès qu'ils ont atteint l'âge de raison, d'examiner les clauses du contrat auquel ont souscrit leurs parents, et de ne pas y adhérer si elles leur paraissent ne pas répondre à leurs aspirations et de former une association nouvelle. Fait-on observer enfin que cet Etat que l'on veut remplacer par la libre association, n'est pas autre chose, en somme, qu'une association générale, embrassant toutes les associations partielles et leur permettant de vivre et de prospérer de par la garantie donnée aux droits de tous les associés ? Soutient-on qu'il arrivera fatalement l'un des deux : ou bien les associations partielles entreront en conflit et finiront par s'entre-déchirer, ou bien elles essaieront de vivre en bonne harmonie et elles constitueront une fédération qui sera précisément l'Etat ? Il est possible, répondent les théoriciens de l'anarchie, qu'au début quelques-unes des associations formées se jalousent, se combattent et même s'entre-détruisent, mais il est probable qu'au bout de peu de temps, les différents groupements comprendront combien la lutte leur est néfaste et finiront par s'unir et par se fédérer. Mais cette fédération ne sera pas l'Etat ou, du moins, ce sera une forme d'Etat profondément différente de celle qui existe, parce que tous les groupes fédérés seront des associations volontaires sur lesquelles ne pèsera aucune contrainte légale et qui pourront toujours se dissoudre et se former à nouveau au gré des associés. En résumé donc, l'anarchisme, poussant l'idéal politique de l'individualisme libéral jusqu'à ses

1. Dr. R. Stammler, *Die Theorie des Anarchismus*, p. 37 à 44.

extrêmes conséquences et s'opposant directement à l'étatisme socialiste, préconise une organisation sociale où le plus complet développement de l'individu se combine avec le plus haut développement de l'association volontaire sous tous les aspects, à tous les degrés possibles, pour tous les buts imaginables : association toujours changeante, portant en elle-même les éléments de sa durée, et revêtant les formes qui, à chaque moment, répondent le mieux aux aspirations multiples de tous, une société enfin, à laquelle les formes préétablies, cristallisées par la loi, répugnent, mais qui cherche l'harmonie dans l'équilibre, toujours changeant et fugitif, entre les multitudes de forces variées et d'influences de toute nature, lesquelles suivent leurs cours, et, précisément grâce à la liberté de se produire au grand jour et de se contrebalancer, peuvent provoquer les énergies qui leur sont favorables, quand elles marchent vers le progrès [1].

III

Si nous en venons maintenant à l'économie anarchiste, nous ne rencontrons plus un système un et uniforme : il y a là, dans la doctrine, un point de divergence analogue à celui que nous avons noté dans notre étude de l'individualisme, à propos des droits naturels de l'homme. De même que nous avions distingué alors un individualisme du droit et un individualisme de la force, nous avons à distinguer maintenant un anarchisme communiste et un anarchisme individualiste.

Le problème se pose dans les termes que voici. Etant don-

1. Kropotkine, *L'Anarchie, sa Philosophie, son Idéal*, p. 17 et 18. Cf. Benj. R. Tucker, *Instead of a Book*, New-York, 1897, State Socialism and Anarchism, The Relation of the State to the Individual, p. 1 à 19 et 21 à 30.

née la conception politique de l'anarchisme, c'est-à-dire l'absence de tout Etat, la suppression de toute contrainte légale et de toute coercition, le remplacement de toutes les normes juridiques par des règles conventionnelles ou des contrats, quelle devra être sa doctrine économique? Deux solutions ont été proposées à ce problème : l'une par Proudhon et ses disciples, dont le plus remarquable est Tucker, l'autre par Bakounine et le plus éminent de ses adeptes, Pierre Kropotkine.

Les deux écoles sont d'accord dans la partie critique de leurs systèmes. Elles s'opposent toutes deux et à l'économie individualiste et à l'économie collectiviste. L'économie individualiste, de par le régime de la concurrence prétendue libre, a créé une classe de privilégiés, vivant aux dépens de l'immense masse des travailleurs et, s'attribuant, contrairement à toute justice, une partie du produit du travail de l'ouvrier, sans rien lui offrir en échange. L'économie collectiviste, en supprimant toute liberté de commerce et de concurrence et en centralisant entre les mains de l'Etat toutes les fonctions économiques, transformera la société en une vaste bureaucratie, fera de tout individu un fonctionnaire et soumettra la vie d'un chacun au contrôle et à la merci de la majorité. C'est ainsi que l'individualiste Proudhon se refuse à transformer la nation « en un grand polypier » et à sacrifier « le droit individuel au droit social [1] ». C'est ainsi que Tucker démontre que le socialisme d'Etat ne remédie aux vices du monopole que par un monopolisme plus étendu encore et met son idéal à créer « une religion d'Etat, une école de médecine d'Etat, un système d'instruction d'Etat, une nursery d'Etat où tous les enfants seront élevés aux frais publics, et enfin une famille

1. Proudhon, *Les Confessions d'un Révolutionnaire,* Paris, 1851, p. 153.

d'Etat, avec détermination du nombre d'enfants dont la société peut permettre annuellement la création[1]. » C'est ainsi enfin que le communiste Kropotkine affirme que « si l'Etat devait se substituer au patron dans son rôle d'acheteur et de surveillant de la force de travail, ce serait encore une tyrannie odieuse[2] ».

Les divergences surgissent dès que les deux écoles en viennent à la partie positive du système. Les anarchistes individualistes — Proudhon et Tucker — tout en condamnant sévèrement l'organisation de la propriété privée actuelle, faite de vol et d'usure, tiennent la communauté des biens à laquelle aboutit le communisme pour utopique et pour malfaisante, et prétendent maintenir l'économie individuelle et le principe de la concurrence, mais de la concurrence rendue vraiment libre. « La propriété, dit Proudhon, quant à son principe et à son contenu qui est la personnalité humaine, ne doit jamais périr ; il faut qu'elle reste au cœur de l'homme comme stimulant perpétuel du travail, comme l'antagoniste dont l'absence ferait tomber le travail dans l'inertie et la mort[3]. » Et de même : « Ce que je cherchais, dès 1840, en définissant la propriété, ce que je veux aujourd'hui, ce n'est pas une destruction, je l'ai dit à satiété : c'eût été tomber avec Rousseau, Platon, Louis Blanc lui-même, et tous les adversaires de la propriété, dans le communisme, contre lequel je proteste de toutes mes forces ; ce que je demande pour la propriété est une balance, c'est-à-dire la Justice[4]. » Pour réaliser la Justice, dit Tucker, il faut

1. Benj. R. Tucker, *Instead of a Book*, p. 8 et 9.

2. Kropotkine, *L'Anarchie, sa Philosophie, son Idéal*, p. 30.

3. Proudhon, *Le droit au travail et le droit à la propriété*, Paris, 1888, cité par Paul Eltzbacher, L'*Anarchisme*, Paris, 1902, p. 115 et 116.

4. Proudhon, *De la Justice*, t. I, Paris, 1858, p. 302 et 303, cité par Paul Eltzbacher, L'*Anarchisme*, p. 116.

déraciner toute autorité, détruire tous les monopoles et « donner pleine carrière à la Liberté, en rendant la concurrence, l'antithèse du monopole, universelle[1] ». Le tout est de savoir comment organiser cette économie individualiste, comment transformer la propriété illégitime en possession individuelle, et comment libérer et universaliser la concurrence.

Voici comment raisonne Proudhon. Ce qui constitue la vie économique de la société, c'est la circulation. Or, la circulation se réduit à l'opération suivante. Un certain nombre de citoyens font à la société représentée par les fermiers, l'avance de la terre ; d'autres à la même société, représentée par les commerçants et les industriels, l'avance de capitaux et de numéraires ; d'autres à cette société, représentée par l'Etat, l'avance ou le dépôt de ses épargnes : le plus grand nombre enfin, à défaut de terres, de maisons, de capitaux et d'épargnes, fait à la société, représentée par tous les citoyens, l'avance de ses services. D'une part donc, les propriétaires fonciers, les banquiers et les capitalistes et les rentiers, de l'autre, la masse des travailleurs. Ces créanciers de la société : les propriétaires, les capitalistes et les travailleurs, sont en même temps, aussi bien que les fermiers, les commerçants et l'Etat, les représentants de la société. La société qui reçoit est le même être moral que la société qui prête ; d'où il suit que ce que le propriétaire nomme affermage, le banquier escompte, le capitaliste commandite, l'usurier prêt, est ramené à une formule générale, échange ou mutualité. L'idéal de l'économie anarchiste est de réaliser cette mutualité, est de faire triompher, sans restriction, dans l'organisation sociale, le principe moral de la justice ou de la réciprocité,

1. Benj. R. Tucker, *Instead of a Book*, p. 9.

rendant tous ces échanges de services dans lesquels consiste la vie économique, rigoureusement égaux. Dans l'organisation sociale actuelle, l'échange des services entre les propriétaires et les fermiers, entre les capitalistes et les ouvriers, est absolument inégal et partant d'une injustice criante. Les ouvriers, en effet, ne peuvent pas racheter avec leurs salaires leurs propres produits et sont donc obligés de céder à leurs employeurs une part du produit de leur travail, sans rien recevoir en échange, ce qui ne leur crée pas seulement une infériorité économique écrasante, mais ce qui encore les condamne à une misère certaine, de par une nécessaire surproduction et les terribles crises que celle-ci entraîne. Comment réaliser l'égalité et l'équivalence dans l'échange des services et assurer à l'ouvrier le produit intégral de son travail? De par la création d'une Banque d'Échange «ayant pour base la gratuité essentielle du crédit et de l'échange, pour objet la circulation des valeurs, non leur production, pour moyen le consentement réciproque des producteurs et des consommateurs[1] ». La gratuité du crédit, réalisée grâce aux « bons de circulation » que tous les membres adhérents à la société s'obligent à accepter en payement, fera disparaître naturellement la rente foncière et l'intérêt du capital. Nul, en effet, ne consentira plus à payer l'impôt de l'intérêt du moment qu'il aura la faculté de se procurer, au moyen d'un prêt sans intérêt, des terres, des maisons et des usines. Les propriétaires et les capitalistes deviendront absolument inutiles et, après avoir dépensé leurs capitaux, ils seront obligés, eux aussi, sous peine de mourir de faim, d'adhérer à la Banque; avec la gratuité du crédit disparaîtra donc tout revenu sans travail, et la question sociale sera résolue avec la conserva-

1. Proudhon, *Banque du Peuple*, suivie du Rapport de la Commission des délégués du Luxembourg, Paris, 1849, article 9.

tion de la propriété privée et de l'économie individuelle[1].

Dans l'*Idée Générale de la Révolution au* XIX[e] *siècle*, Proudhon revient au problème et tente de le résoudre d'une façon complète et cohérente. Le principe politique de l'anarchisme a été, nous l'avons vu, la substitution du contrat à la norme juridique fondée sur la coercition et d'un réseau indéfini de libres associations à l'unique association obligatoire qui s'appelle l'Etat. Il s'agit de fonder l'ordre économique, lui aussi, sur les principes du contrat et de l'association. De ces deux principes, c'est celui du contrat seul qui paraît à Proudhon valoir absolument. Au fond, l'association n'est pas une forme économique. « Elle est, de sa nature, stérile, nuisible même, car elle est une entrave à la liberté du travailleur. Les auteurs responsables des utopies fraternelles, auxquelles tant de gens se laissent encore séduire, ont attribué, sans motif, sans preuve, au contrat de société, une vertu et une efficacité qui n'appartient qu'à la force collective, à la division du travail ou à l'échange... Le contrat d'association ne peut jamais devenir la loi universelle, parce qu'étant de sa nature improductif et gênant, applicable dans des conditions toutes spéciales, ses inconvénients, croissant beaucoup plus vite que ses avantages, il répugne également et à l'économie du travail et à la liberté du travail[2] ». Le principe du contrat au contraire, est un principe absolu et universel, n'offrant que des avantages et dénué de tout inconvénient, dont la réalisation rénovera le monde. « La justice commutative, le règne des contrats, en d'autres termes, le règne économique ou industriel, tels sont les différents synonymes de l'idée qui, par

1. Cf. A. Menger, *Le Droit au produit intégral du travail*, trad. A. Bonnet, Paris, 1900.

2. P.-J. Proudhon, *Idée générale de la Révolution au XIX[e] siècle*, Œuvres complètes, Paris, 1868, p. 84, 85 et 86.

son avènement, doit abolir les vieux systèmes de justice distributive, de règne des lois, en termes plus concrets, de régime féodal, gouvernemental ou militaire. L'avenir de l'humanité est dans cette substitution... Ce qui caractérise le contrat, la convention commutative, c'est qu'en vertu de cette convention, la liberté et le bien-être de l'homme augmentent, tandis que par l'institution d'une autorité, l'une et l'autre nécessairement diminuent. Cela paraîtra évident si l'on réfléchit que le contrat est l'acte par lequel deux ou plusieurs individus conviennent d'organiser entre eux, dans une mesure et un temps déterminés, cette puissance industrielle que nous avons appelée l'*échange*, conséquemment s'obligeant l'un envers l'autre et se garantissant réciproquement une certaine somme de services, produits, avantages, devoirs etc., qu'ils sont en position de se procurer et de se rendre, se reconnaissant du reste parfaitement indépendants, soit pour leur consommation, soit pour leur production[1]. »

Voilà le principe, voyons en les applications et établissons comment s'accomplira, par la substitution de l'idée de réciprocité à l'idée sociétaire, la Révolution sociale. Elle commencera par une grande liquidation dont voici les étapes. En dehors de la création de sociétés d'assurances mutuelles pour le juste prix et l'échange véridique des produits, garantissant à tous les citoyens la vente et l'échange à prix réduit et en bonne qualité du pain, de la viande, de tous les objets de consommation que l'anarchie mercantile leur livre à faux poids, à faux titre et à des prix exorbitants, la Révolution établira une *Banque Nationale*, qui aura pour capitalistes ses propres clients et qui réduira li'ntérêt au chiffre rigoureusement nécessaire pour couvrir

1. *Idée générale de la Révolution au XIX[e] siècle*, p. 115 et 116.

les frais d'administration et d'usure des métaux, soit à un 1/2 ou à 1/4 0/0. Ensuite, elle convertirait la *dette de l'Etat* de 5 à 3 0/0, et surtout « les intérêts que l'on continuerait à payer aux porteurs d'inscriptions, leur seraient comptés en déduction du principal, à titre d'annuités, ledit principal fixé, quel que fût l'état de la Bourse, *au pair*, et la différence du cours au pair devant tenir lieu de prime pour le délai du remboursement ». Puis, la dette publique arrêtée et liquidée, la Révolution arrêtera et liquidera les *dettes des citoyens*. Les intérêts de toutes les créances hypothécaires et chirographaires et ceux des actions de commandites, seront fixés au même taux que le taux des escomptes à la Banque et des intérêts de la dette publique, c'est-à-dire à un 1/2 0/0. La *propriété bâtie* étant ainsi purgée de ses hypothèques et les propriétaires et entrepreneurs trouvant pour les maisons qu'ils veulent faire construire et pour l'achat des matériaux, du capital à bas prix, tout d'abord les frais de construction diminueront, les vieilles bâtisses pourront se réparer avec peu de dépenses et une baisse certaine se fera sentir dans les prix des logements. De plus les capitalistes, par suite de la baisse du taux de la rente et de l'escompte, placeront leurs capitaux en maisons, d'où surcroît de concurrence et nouvelle baisse de prix. Il arrivera ainsi nécessairement un moment où le prix du logement ne se composant plus que de l'amortissement du capital dépensé dans la construction, de l'entretien du bâtiment et de l'impôt « le contrat de loyer cessera d'être un prêt *à usage* pour devenir une vente de l'entrepreneur du bâtiment au domicilié... A dater du jour du décret qui sera rendu par les futurs représentants, tout payement fait à titre de loyer, sera porté en acompte de la propriété, celle-ci estimée au vingtuple du prix de location. Tout acquittement de terme vaudra au locataire part propor-

tionnelle et indivise dans la maison par lui habitée, et dans la totalité des constructions exploitées à loyer, et servant à la demeure des citoyens. La propriété ainsi remboursée passera à fur et mesure au droit de l'administration communale, qui, par le fait du remboursement, prendra hypothèque et privilège de premier ordre, au nom de la masse des locataires, et leur garantira à tous, à perpétuité, le domicile, au prix de revient du bâtiment. Les communes pourront traiter de gré à gré avec les propriétaires, pour la liquidation et le remboursement immédiat des propriétés louées », et en ce cas, le loyer serait diminué immédiatement. Voilà pour la propriété bâtie. Voici pour la *propriété foncière*. Etant donné que 34 ans de fermage à 3 0/0 ou 40 ans à 2 0/0 couvrent la valeur d'une propriété, les paysans, fermiers ou métayers, pourraient rembourser la terre qu'ils cultivent en 30 ou 40 ans, ou même, plus tôt. Mais le propriétaire exige de l'argent comptant et le cultivateur n'en a pas. Pour le lui procurer, il sera fondée une *Banque foncière* qui par exemple sur un gage de 15,000 fr. — valeur supposée de la propriété que le paysan veut acquérir — lui prêtera 10,000 fr. remboursables par annuités : de cette façon le fermage ne sera plus perpétuel, mais il vaudra titre de propriété. Mais cette libération du cultivateur par la Banque foncière serait longue. Aussi la Révolution qui n'a pas de ménagements à garder envers le capital, qui a assez joui et assez abusé, décrétera-t-elle que « tout payement de redevance pour l'exploitation d'un immeuble acquerra au fermier une part de propriété dans l'immeuble et lui vaudra hypothèque. La propriété, intégralement remboursée, relèvera immédiatement de la commune, laquelle succèdera à l'ancien propriétaire et partagera avec le fermier la nue-propriété et le produit net. Les communes pourront traiter de gré à gré avec les propriétaires qui le désireront,

pour le rachat des rentes et le remboursement immédiat des propriétés. Dans ce cas il sera pourvu, à la diligence des communes, à l'installation des cultivateurs et à la délimitation des possessions, en ayant soin de compenser autant que possible l'étendue superficiaire avec la qualité du fonds, et de proportionner la redevance au produit. Aussitôt que la propriété foncière aura été intégralement remboursée, toutes les communes de la République devront s'entendre pour égaliser entre elles les différences de qualités des terrains, ainsi que les accidents de culture... A partir de la même époque, les anciens propriétaires qui, faisant valoir par eux-mêmes leurs propriétés, auront conservé leur titre, seront assimilés aux nouveaux, soumis à la même redevance et investis des mêmes droits, de manière que le hasard des localités et des concessions ne favorise personne, et que les conditions de culture soient pour tous égales. L'impôt foncier sera aboli [1]. »

Voilà les principales étapes de la liquidation sociale. Celle-ci achevée, la république sera réalisée et le régime du contrat sera définitivement et universellement substitué au régime des lois. « Lorsque je traite pour un objet quelconque avec un ou plusieurs de mes concitoyens, il est clair qu'alors c'est ma volonté seule qui est ma loi, c'est moi-même qui, en remplissant mes obligations, suis mon gouvernement. Si donc le contrat que je fais avec quelques-uns, je pouvais le faire avec tous; si tous pouvaient le renouveler entre eux; si chaque groupe de citoyens, commune, canton, département, corporation, compagnie, etc., formé par un semblable contrat et considéré comme une personne morale, pouvait ensuite, et toujours dans les mêmes termes, traiter avec chacun des autres groupes et avec tous, ce serait exacte-

1. *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle*, Liquidation sociale, p. 179 à 215.

ment comme si ma volonté se répétait à l'infini[1]. » Il s'agit maintenant, après avoir liquidé la vieille société, d'en édifier une nouvelle et, après avoir brisé les anciennes forces économiques, d'organiser celles que la Révolution a fait jaillir. Pour le crédit et la propriété, les dispositions prises par la liquidation valent : la Banque Nationale de circulation et de prêt à un 1/2, 1/4 ou 1/8 p. 100 absorbera les banques privilégiées et usuraires et la propriété, rachetée par le loyer et le fermage, revient au fermier et au locataire. Reste à régler le difficile problème de la division du travail. Pour le travail agricole, il répugne énergiquement à la forme sociétaire. Il en est autrement des industries qui exigent l'emploi combiné d'un grand nombre de travailleurs, un vaste déploiement de machines et de bras, où la production est collective. Là, le travailleur sera ou bien salarié par le propriétaire, le capitaliste ou l'entrepreneur, ou bien il participera aux chances de perte et de gain, avec voix délibérative au conseil, c'est-à-dire deviendra associé. Il faut donc que partout où la production nécessite une grande division du travail et une force collective considérable, les agents de cette industrie forment une *association,* où il n'y ait plus ni maîtres ni serviteurs, patrons et salariés, mais des hommes travaillant, avec des droits égaux, à une même œuvre : il en sera ainsi des chemins de fer, des mines, de toutes les grandes manufactures qui sont aux ouvriers qu'ils occupent ce que la ruche est aux abeilles, « leur instrument et leur domicile, leur patrie, leur territoire, leur propriété ». Les petits ateliers ne tombent pas dans le cas juridique de la division du travail et de la force collective : le premier venu pourra prendre patente, ouvrir une petite fabrique, et prendre

1. *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle*, p. 216.

quelques ouvriers, faisant à peu près la même chose, et étant parfaitement libres et égaux. Imposer l'association à ces petits industriels serait refaire les corporations féodales. Celle-ci n'est vraiment légitime et nécessaire que « lorsque l'entreprise requiert l'intervention combinée de plusieurs industries, professions et spécialités différentes, lorsque de cette combinaison ressort une œuvre nouvelle, impraticable à toute individualité, où chaque homme s'engrène à l'homme comme la roue à la roue, où l'ensemble des travailleurs forme machine, comme le rapprochement des pièces d'une horloge ou d'une locomotive », lorsque l'industrie à exercer et l'œuvre à accomplir sont la propriété commune et indivise de tous ceux qui y participent. Donc, la révolution accomplie, il y aura d'un côté, les paysans maîtres du sol qu'ils cultivent, de l'autre, des myriades de petits fabricants, artisans, marchands, volontaires du commerce et de l'industrie, travaillant isolément ou par petits groupes et enfin les compagnies ouvrières, « véritables armées de la révolution, où le travailleur, comme le soldat dans le bataillon, manœuvre avec la précision de ses machines, où des milliers de volontés intelligentes et fières, se fondent en une volonté supérieure, comme les bras qu'elles animent engendrent par leur concert une force collective, plus grande que leur multitude même ». Les compagnies ouvrières seront régies par un double contrat : celui par lequel la société leur donne l'investiture et fixe leurs droits et leurs obligations envers elle et celui qui unit leurs divers membres et détermine leurs droits et leurs devoirs. Vis-à-vis de la société dont elle est la création et la dépendance, la compagnie ouvrière s'engage à fournir toujours au prix le plus près du prix de revient, les produits et les services qui lui sont demandés et à faire jouir le public de toutes les améliorations et perfectionnements

désirables. A cet effet, la compagnie ouvrière s'interdit toute coalition, se soumet à la loi de concurrence et tient ses livres et archives à la disposition de la société qui conserve à son égard, comme sanction de son droit de contrat, la faculté de la dissoudre. Vis-à-vis des personnes et des familles dont le travail fait l'objet de l'association, la compagnie observe les règles suivantes : « Tout individu employé dans l'association, homme, femme, enfant, vieillard, chef de bureau, contre-maître, ouvrier, apprenti, a un droit indivis dans la propriété de la compagnie ; il a droit d'en remplir successivement toutes les fonctions, d'en remplir tous les grades, suivant les convenances du sexe, de l'âge, du talent, de l'ancienneté ; son éducation, son instruction et son apprentissage, doivent en conséquence être dirigés de telle sorte, qu'en lui faisant supporter sa part des corvées répugnantes et pénibles, ils lui fassent parcourir une série de travaux et de connaissances et lui assurent, à l'époque de la maturité, une aptitude encyclopédique et un revenu suffisant ; que les fonctions sont électives et les règlements soumis à l'adoption des associés ; que le salaire est proportionné à la nature de la fonction, à l'importance du talent, à l'étendue de la responsabilité ; que tout associé participe aux bénéfices comme aux charges de la compagnie, dans la proportion de ses services ; que chacun est libre de quitter à volonté l'association, conséquemment de faire régler son compte et liquider ses droits et, réciproquement, la compagnie maîtresse de s'adjoindre toujours de nouveaux membres[1].

1. *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle,* Organisation des forces économiques, p. 215 à 235.

IV

Voilà dans ses grandes lignes le plan de liquidation et d'organisation sociales de Proudhon qui est le chef-d'œuvre de l'économie anarchiste individualiste. Ce sont des principes tout à fait différents qui inspirent l'économie anarchiste communiste. Si la première maintient énergiquement la propriété privée ou la possession individuelle, la seconde proclame que toute propriété privée doit être supprimée et remplacée par la propriété sociale ou commune. En effet, d'une part, la propriété privée entraîne inévitablement les plus terribles crises économiques et réduit fatalement la grande masse des producteurs à l'extrême misère. De plus et surtout, la propriété privée n'est pas seulement mère de toutes les injustices, mais elle est profondément injuste dans son concept même. Infatigablement Kropotkine, le théoricien le plus éminent de l'anarchisme communiste, a démontré dans ses livres et dans ses brochures de propagande, que toutes les richesses accumulées sont le produit de tous, de toute la génération actuelle et de toutes les générations précédentes, « que chaque découverte, chaque progrès, chaque augmentation du bien-être de l'humanité a son origine dans l'ensemble du travail manuel et cérébral du passé et du présent ». Chacun des atomes de ce que nous appelons la richesse des nations, n'acquiert sa valeur que par le fait d'être une partie de cet immense tout. Alors, de quel droit quiconque pourrait-il s'approprier la moindre parcelle de cet immense tout et dire : « Ceci est à moi, non à vous[1] »? De

1. Pierre Kropotkine, *La Conquête du Pain*, Paris, 1895, p. 9 et 6.

quel droit, la propriété privée, empêchant la grande masse des hommes de produire ce dont ils ont besoin et les obligeant à produire, non pas ce qui serait nécessaire aux autres, mais ce qui promet les plus grands bénéfices à l'accapareur, les réduit-elle à l'état d'esclaves? La propriété privée est donc condamnée à disparaître. Au lieu du sacrilège, « ceci est à moi, non à vous », il faut proclamer que « tout est à tous », et « au lieu des formules ambiguës telles que, le droit au travail » ou « à chacun le produit intégral de son travail », poser les formules : « le droit à la vie, le droit à l'aisance, l'aisance pour tous ». Cette aisance pour tous est possible et réalisable, à la seule condition que tout l'immense capital dont dispose l'humanité — cités, maisons, champs labourés, usines, voies de communications, éducation — cesse d'être considéré comme une propriété privée dont l'accapareur dispose à sa guise. Contrairement à la théorie de Malthus, l'homme accroît sa force de production bien plus rapidement qu'il ne se multiplie lui-même. Cette force serait sans bornes, si, pour maintenir des prix de famine, les accapareurs ne limitaient pas directement et consciemment la production des objets les plus nécessaires et si, d'autre part, le travail humain n'était pas dépensé en objets absolument inutiles ou destinés uniquement à satisfaire la vanité des riches. Il faut donc proclamer, sans crainte et sans retard, le droit à la vie et le droit à l'aisance et les arracher à l'avidité et à la pusillanimité des accapareurs[1]. Déjà se manifestent de toutes parts les signes précurseurs d'une ère économique nouvelle. « Les sociétés fondées sur l'individualisme sont continuellement forcées de marcher vers le communisme... Le pont, dont le passage était payé autrefois par les pas-

1. *La Conquête du Pain*, p. 14 à 29.

sants, est devenu monument public. La route pavée que l'on payait jadis à tant la lieue, n'existe plus qu'en Orient. Les musées, les bibliothèques libres, les écoles gratuites, les repas communs des enfants ; les parcs et les jardins ouverts à tous ; de l'eau envoyée à domicile avec tendance générale à ne pas tenir compte de la quantité consommée — autant d'institutions fondées sur le principe : « Prenez ce qu'il vous faut[1]. »

Mais si l'évolution naturelle de la propriété privée au communisme est évidente, elle sera longue et la patience des exploités est à bout. Aussi n'en attendront-ils pas les effets et recourront-ils à *l'expropriation* violente. Le peuple s'emparera de toute la richesse, balayera le gouvernement sous toutes ses formes, supprimera toute possession individuelle, aussi bien le capital qui sert à la produire que la richesse qui sert à subvenir aux nécessités de la vie. « Les paysans chasseront les grands propriétaires et déclareront leurs biens propriété commune, ils démoliront les usuriers, aboliront les hypothèques et proclameront leur indépendance absolue[2]. » L'expropriation sera complète et totale, et non limitée, comme le veulent certaines écoles socialistes. La distinction qu'elles ont établie entre les instruments de production — le sol, le sous-sol, l'usine, la manufacture — et les objets de consommation — la nourriture, le vêtement, l'habitation — est illusoire. Nous ne sommes pas des sauvages pour vivre dans la forêt sous un abri de branches. Pour le travailleur, une chambre chauffée et éclairée est aussi bien un instrument de production que la machine ou l'outil, et il est insensé de vouloir exclure des objets indispensables au producteur la

1. *La Conquête du Pain*, p. 32 à 45.
2. *Les Paroles d'un Révolté*, nouvelle édition, p. 167, cité par P. Eltzbacher, *L'Anarchisme*, p. 237.

nourriture humaine sans laquelle la machine humaine ne saurait dépenser le moindre effort[1]. L'expropriation portera sur tout ce qui permet à qui que ce soit, banquiers, industriels ou cultivateurs, de s'approprier le travail d'autrui. Il est impossible, et il serait criminel d'imposer des bornes à la révolution. Dès que, au milieu probablement d'une formidable crise industrielle, elle éclatera, tout le régime fondé sur l'entreprise privée et le salariat s'écroulera. « La société elle-même sera forcée de prendre en mains la production dans son ensemble et de la réorganiser selon les besoins de l'*ensemble de la population.* » Comment procédera-t-elle? « Avant tout, il faudra que le peuple prenne immédiatement possession de toutes les denrées qui se trouvent dans les communes insurgées, les inventorie, et fasse en sorte que, sans rien gaspiller, tous profitent des ressources accumulées, pour traverser la période de crise... Puis il s'entendra avec les ouvriers de fabriques, en leur offrant les matières premières dont ils manquent et leur garantissant l'existence pendant quelques mois afin qu'ils produisent ce qu'il faut au cultivateur. Enfin il fera valoir les terres improductives qui ne manquent pas et améliorera celles qui ne produisent encore ni le quart ni même le dixième de ce qu'elles produiront quand elles seront soumises à la culture intensive, maraîchère et jardinière[2]. » Cela fait, les denrées obtenues, il faudra les répartir. Sur quelle base se fera cette répartition? Dans la société créée par la Révolution, la répartition se fera non selon les facultés, mais suivant les besoins d'un chacun, tous les hommes, quelle que soit leur force ou leur faiblesse, ayant le droit à la vie, le droit à l'aisance et le droit de décider eux-mêmes en quoi doit consister cette aisance. Tout sera donc à tous et chacun,

1. *La Conquête du Pain*, p. 44 à 63.
2. *Ibid.*, p. 72.

parmi les richesses accumulées, choisira ce dont il aura besoin et envie. « Prise au tas de ce qu'on possède en abondance ! Rationnement de ce qui doit être mesuré, partagé ! » Et le peuple, maître du rationnement, le fera selon les plus purs sentiments de justice et d'équité. Si telle denrée ne se trouve pas en quantités suffisantes, c'est à ceux qui en ont le plus besoin qu'on réservera les dernières rations : au malade d'abord, puis au vieillard et à l'enfant[1]. D'ailleurs, toutes les denrées se trouveront en abondance. Pour se procurer des vivres, les villes enverront aux villages, non des commissaires, porteurs de décrets, mais des frères, des amis disant : « Apportez-nous vos produits, et prenez dans nos magasins toutes les choses manufacturées qui vous plairont. » Et alors les denrées afflueront de toutes parts. Le paysan gardera ce qu'il lui faut pour vivre, mais il enverra le reste aux travailleurs des villes, dans lesquels — *pour la première fois dans le cours de l'histoire* — il verra des frères et non des exploiteurs[2]. » Et il en sera du logement, des vêtements, de tous les produits enfin nécessaires à l'homme, comme des denrées : tout se fera par libre entente et selon la justice.

Voilà pour la répartition des richesses, voici pour la distribution du travail. Avant tout, la Révolution supprimera le salariat sous toutes ses formes, aussi bien le salariat tel que l'entend le capitalisme patronal, que tel que l'entend le collectivisme où c'est l'Etat, c'est-à-dire le gouvernement représentatif, national ou communal qui se substitue au patron : le communisme est la négation même du salariat[3]. Ensuite, on organisera le travail. Loin de limiter la production, comme le fait actuellement le régime capitaliste qui se plaint de surpro-

1. *La Conquête du Pain*, p. 81.
2. *Ibid.*, p. 79 à 91.
3. *Ibid.*, p. 73 à 77.

duction, alors qu'aucun pays ne produit un seul article de première nécessité en quantité suffisante pour satisfaire les besoins de toute sa population, la société anarchiste l'activera et l'accroîtra dans des proportions imprévisibles, quand on songe aux miracles que la science appliquée à l'industrie a été et deviendra de plus en plus capable de réaliser [1]. Et, pour assurer l'abondance de tous, la société, rentrée en possession de toutes les richesses accumulées dans son sein, n'aura à demander à chacun que quatre ou cinq heures par jour de travail effectif et manuel. « Il suffirait à un homme de travailler pendant trente heures, soit six demi-journées de cinq heures chacune, pour avoir du pain toute l'année — et trente demi-journées pour l'assurer à une famille de cinq personnes. » Ajoutez à ces soixante demi-journées de cinq heures de travail, quarante pour l'habitation et cinquante pour le vêtement, et vous n'aurez dépensé que la moitié de l'année. « Restent encore cent cinquante demi-journées ouvrables dont on pourrait se servir pour les autres nécessités de la vie : vin, sucre, café ou thé, meubles, transports, etc. [2] ». Sans même escompter les simplifications de la production que nous réserve un proche avenir, « il suffit de se représenter l'effroyable gaspillage de forces humaines qui se fait aujourd'hui pour concevoir ce qu'une société civilisée peut produire, avec quelle petite quantité du travail de chacun, et quelles œuvres grandioses elle pourrait entreprendre qui sont aujourd'hui hors de question [3]. » Le travail de production sera organisé par de libres associations, qui stipuleront avec chacun de leurs membres le contrat suivant : « Nous sommes prêts à

1. Pierre Kropotkine, *L'Anarchie, Sa Philosophie, Son Idéal*, Paris, 1896, p. 22.
2. *La Conquête du Pain*, p. 124 à 129.
3. *L'Anarchie, Sa Philosophie, Son Idéal*, p. 32.

vous garantir la jouissance de nos maisons, magasins, rues, moyens de transport, écoles, musées, etc., à condition que de vingt à quarante-cinq ou cinquante ans, vous consacriez quatre ou cinq heures par jour à l'un des travaux reconnus nécessaires pour vivre. Choisissez vous-même, quand il vous plaira, les groupes dont vous voudrez faire partie, ou constituez-en un nouveau, pourvu qu'il se charge de produire le nécessaire. Et, pour le reste de votre temps, groupez-vous avec qui vous voudrez en vue de n'importe quelle récréation, d'art ou de science, à votre goût[1]. » Ainsi réduit à quelques heures, le travail ne sera plus un châtiment, mais bien une exertion normale et partant agréable de l'activité, d'autant plus que les savants et les artistes s'ingénieront à rendre la manufacture, l'usine et la mine aussi saines et aussi superbes que les meilleurs laboratoires des universités modernes. Car, si la révolution sociale tend, en premier lieu, à assurer le pain à tous, son effort ne se borne pas là : « Nous attendons autre chose de la Révolution. Nous voyons que le travailleur, forcé de lutter péniblement pour vivre, est réduit à ne jamais connaître ces hautes jouissances — les plus hautes qui soient accessibles à l'homme — de la science et, surtout, de la découverte scientifique, de l'art et surtout de la création artistique. C'est pour assurer à tout le monde ces joies, réservées aujourd'hui au petit nombre, c'est pour lui laisser le loisir, la possibilité de développer ses capacités intellectuelles, que la Révolution doit garantir à chacun le pain quotidien. Le loisir — après le pain — voilà le but suprême[2]. » Les poètes, les savants et les artistes, volontaires dénués de toute préoccupation de lucre, voyant se réaliser autour d'eux un noble idéal social, s'efforceront de l'incarner dans leurs créations

1. *La Conquête du Pain*, 203 et 204.
2. *Ibid.*, p. 132.

et d'en faire l'image magnifiée de la cité. Bien peu d'hommes se refuseront à apporter la modeste obole de travail qu'on les invite à fournir à l'œuvre commune. Que s'il s'en trouvait qui fussent vraiment incapables de tout travail productif ou qui s'y refusassent, on les traitera, non comme des criminels, mais comme des malades, on leur donnera le nécessaire si l'on est assez riche, car ils sont hommes, après tout, et, comme tels, ils ont le droit de vivre. « Si cela même ne leur plaît pas, qu'ils aillent chercher ailleurs, de par le monde, d'autres conditions. Ou bien qu'ils trouvent des adhérents et constituent avec eux d'autres groupes qui s'organisent sur de nouveaux principes. Nous préférons les nôtres[1] ! »

Voilà l'économie de l'anarchisme communiste. Le principe dernier sur lequel sont fondées et l'économie et la politique anarchistes en général, est le même que celui que nous avons trouvé à la base de l'individualisme du droit. Comme l'individualisme du droit, et plus fortement et plus complètement que lui, l'anarchisme croit à une harmonie préétablie, à un ordre moral et social naturel, à la bonté originelle et foncière du genre humain, à la perfectibilité indéfinie de l'individu et de l'espèce. Dans sa *Philosophie du Progrès*, comme d'ailleurs déjà dans toutes ses œuvres antérieures, Proudhon affirme « résolument, irrévocablement, en tout et pour tout, le Progrès » et, dans l'*Idée générale de la Révolution au XIX*e *siècle*, il démontre la perfectibilité indéfinie de l'individu et de l'espèce « grâce à laquelle sera reconnue par tous l'honorabilité du travail, se réaliseront la cessation de tous les antagonismes sociaux, l'harmonie de tous les intérêts, l'universalité du bien-être, la souveraineté de la raison, la liberté et l'égalité absolues de l'homme et du citoyen[2] ». Tout de même,

1. *La Conquête du Pain*, p. 204.
2. *Idée générale de la Révolution au XIX*e *siècle*, p. 257 et 259.

Kropotkine ne se lasse pas de proclamer que la loi de la vie n'est pas la lutte de tous contre tous, mais l'aide mutuelle. La solidarité qui se manifeste déjà chez les animaux est un sentiment aussi profondément implanté dans le cœur des hommes que l'égoïsme et, dès que l'état social sera amendé, dès que la tyrannie de l'Etat et de la loi sera brisée et l'individu affranchi de tous les liens pesants et avilissants dont il est chargé, elle s'épanouira magnifiquement et fera régner dans l'univers régénéré la justice et la félicité [1].

1. Kropotkine, *La Morale Anarchiste*, Paris, 1889, p. 15 à 26.

CHAPITRE III

L'INDIVIDUALISME ANARCHISTE

Nous voilà arrivés enfin, après l'individualisme et l'anarchisme, à l'individualisme anarchiste. Quelle en est la définition? Pour l'obtenir, nous n'avons qu'à rappeler les définitions que nous avons données de l'individualisme libéral et de l'anarchisme et de montrer en quoi l'individualisme anarchiste se rapproche et se distingue de l'un et de l'autre. Or, nous avons vu qu'au point de vue métaphysique, l'individualisme libéral suppose l'existence de ces atomes spirituels, irréductiblement distincts les uns des autres que nous avons appelés des monades ; au point de vue biologique, l'existence d'organismes indépendants dont toutes les parties portent la marque du tout qui les précède, les explique et en constitue l'unité et l'individualité véritables ; au point de vue psychologique, l'existence de Moi substantiels, doués de liberté et dont la manifestation suprême est la raison théorique et pratique à laquelle toutes leurs autres manifestations : sensations, perceptions, sentiments, et désirs, sont obligées de se subordonner ; au point de vue moral, l'existence, dans tout homme, de devoirs et de droits universels et nécessaires ; au point de vue politique, l'existence d'un minimum d'Etat, chargé, d'une

part, de l'administration de la justice et de la défense extérieure, et, de l'autre, de la sauvegarde de la liberté et de la validité des contrats conclus par les individus, et fondé, en dernière analyse, sur la contrainte légale ou la coercition; enfin, au point de vue économique, l'existence du régime de la libre concurrence qui, tout en proclamant l'égalité de tous les individus devant la loi, implique l'inégalité de la richesse, inégalité qui ne doit être que le reflet de l'inégalité naturelle des individus. D'autre part, nous avons vu que l'anarchisme, tout en adoptant la métaphysique et la biologie individualistes, se distingue de l'individualisme libéral, de par sa psychologie qui prétend subordonner, dans le Moi, la raison au sentiment, de par sa morale qui n'admet ni obligation ni sanction, de par sa politique qui répudie tout minimum d'Etat, toute contrainte et toute coercition et n'autorise que la libre association, et enfin, de par son économie, qui, ou bien préconise la propriété individuelle et la libre concurrence, mais une propriété vraiment égale et une concurrence vraiment libre, ou bien dénie la légitimité de toute propriété privée, et recommande la socialisation de toutes les formes de la propriété et le communisme absolu. Individualisme libéral et anarchisme sont fondés sur la même hypothèse de l'harmonie préétablie, d'un ordre naturel et de la bonté originaire et foncière du genre humain. L'individualisme anarchiste, maintenant, s'identifie avec l'individualisme libéral aux points de vue métaphysique et biologique et avec l'anarchisme au point de vue psychologique. Quant aux points de vue moral, politique et économique, tout en adoptant quelques-uns des principes essentiels de l'anarchisme, il aboutit à des conclusions diamétralement opposées à celles qu'en tire celui-ci, divergence qui s'explique par le fait qu'au lieu de partir de la grande hypothèse commune à l'individualisme et à l'anarchisme de l'harmonie pré-

établie, d'un ordre naturel, de la bonté originelle et foncière des hommes et de leur égalité morale et politique, l'anarchisme individualiste part d'une dysharmonie universelle et y aboutit, et affirme avec la dernière énergie l'inégalité irréductible entre les êtres, dont la grande masse, de par sa médiocrité et de par sa lâcheté, est destinée à être légitimement asservie par des races et par des individus supérieurs. C'est là la vue générale qu'il nous reste à développer brièvement.

I

Avant tout, l'individualisme anarchiste affirme, avec l'individualisme libéral, que tout individu est une monade, un être clos et complet qui n'entretient avec les autres monades que des rapports superficiels, s'en distingue par des traits ineffaçables et demeure, dans quelque groupement qu'il entre, éternellement unique et solitaire. Mais, contrairement à l'individualisme libéral qui proclame que, dans cet individu, la sensibilité doit être subordonnée à la raison et les énergies instinctives bridées par la volonté consciente qui n'est que la manifestation, dans l'ordre de l'action, de la raison théorique, l'individualisme anarchiste affirme, conformément à l'anarchisme, que les manifestations les plus intimes et les plus importantes de l'homme sont le sentiment et la passion, que la vie normale ne consiste pas à subordonner notre nature véritable à je ne sais quelle nature supérieure, chimère creuse de quelques rêveurs, mais bien à réaliser tout notre vouloir-vivre et notre vouloir-jouir et à déployer notre Moi avec toutes ses puissances et toutes ses virtualités, sans égard aux autres Moi, sans aucune préoccupation des dogmes religieux, des normes morales, des lois pénales ou civiles. Pour l'individu

digne de ce nom, il n'est d'autre loi que celle de se révéler tout entier, tel qu'il est, tel qu'il se sent, tel qu'il se veut, à chaque tournant de sa route à travers la vie. C'est bien là, semble-t-il, la conception anarchiste, telle que nous l'avons exposée, avec sa révolte passionnée contre la Loi, la Religion et l'Autorité, avec son impatience de tout ce qui limite et entrave le libre développement du Moi. Mais, en réalité, d'irréductibles divergences séparent l'idéal éthique de l'anarchie, tel que l'incarnent Kropotkine, Jean Grave et Elisée Reclus, de celui de l'individualisme anarchiste, tel qu'il se cristallise dans les œuvres de Stirner ou de Nietzsche. En effet, Kropotkine et ses disciples, tout en répudiant toute morale religieuse et tout en s'affranchissant de tous les impératifs de la morale kantienne, ont préconisé une éthique très haute, très pure et, à proprement parler, évangélique. Sans doute, tout comme Stirner, ils estiment que « rechercher le plaisir, éviter la peine, c'est le fait général du monde organique, c'est l'essence même de la vie » et que toutes les actions d'un homme, quelles qu'elles puissent être, ne font que répondre à d'invincibles besoins de sa nature : de ce point de vue, les actes du plus pur dévouement ne sont pas plus méritoires que ne sont condamnables les manifestations du plus brutal égoïsme. Mais, d'autre part, parmi les besoins de la nature humaine, bien plus, de la nature animale, le plus invincible de tous est de ne considérer comme « bons » que les actes utiles à la préservation de la race et comme « mauvais » les actes qui sont nuisibles à celle-ci. Tout être vivant en société, depuis la fourmi jusqu'à l'anthropoïde, depuis le Tchouktche sauvage jusqu'à l'Européen civilisé, est soumis et, s'il est doué de conscience et d'intelligence, se soumet volontairement à cette loi, à moins que le milieu social ne vienne pervertir ses plus irrésistibles instincts. Et cela est

tout naturel quand on se représente que le sentiment de la solidarité est le trait dominant de la vie de tous les animaux, qu'une race a d'autant plus de chance de survivre et de sortir triomphante de la lutte contre les intempéries et contre ses ennemis que ce sentiment y est plus développé et qu'enfin ce sentiment de solidarité, agissant à travers les millions d'années qui se sont écoulées depuis que les premières ébauches d'animaux ont apparu sur le globe, s'est transmis par hérédité à tous les vivants et est devenu pour eux une *nécessité* aussi impérieuse que l'est la nourriture ou l'organe destiné à la digestion. Cette loi de solidarité se formule le plus nettement dans le *conseil* que voici : traite les autres comme tu aimerais à être traité par eux dans des circonstances analogues. Ce n'est sans doute qu'un conseil. L'anarchisme, respectueux jusqu'au bout de l'autonomie absolue de la personnalité, ne saurait lui imposer un impératif. Mais ce conseil a été donné à l'homme, dès qu'il est apparu sur la terre, par la nature elle-même, et nous pouvons être persuadés que lorsque les humains « seront de plus en plus éclairés et se débarrasseront des entraves actuelles », ils le suivront d'eux-mêmes et « agiront toujours dans une certaine direction utile à la société, tout comme nous sommes persuadés d'avance que l'enfant marchera un jour sur ses deux pieds et non sur ses quatre pattes, simplement parce qu'il est né de parents appartenant à l'espèce : homme ». Tout en ménageant donc à l'individu sa liberté pleine et entière, en voulant la plénitude de son existence et le développement intégral de ses facultés, l'anarchisme proclame que « le principe *égalitaire* se réalisera comme de lui-même dans toute société, grâce au sentiment de la solidarité qui n'est que la forme sociale de ce sentiment de sympathie qui est inné à tout être, que la servitude sociale a étouffé, mais

qui, dès que le jour de l'affranchissement aura lui, refleurira magnifiquement[1] ».

C'est au pôle opposé de cette morale évangélique qu'il faut aller chercher l'immorale de l'individualisme anarchiste. Lui aussi part de l'invincible égoïsme de tout vivant, mais, à cet égoïsme, nous l'avons vu chez Stirner, il se tient opiniâtrément et nie qu'on puisse le convertir, par quelque artifice que ce soit, en son contraire. L'anarchisme, malgré ses appels à la révolte, n'a pas su s'affranchir véritablement. Il a anathémisé la Loi, la Religion et l'Autorité, mais il a conservé intacte l'Idole des Idoles, le Fantôme des Fantômes : la Morale. Supposer, en effet, que n'est « bonne » que l'action qui est utile à la race est une hypothèse aussi gratuite que l'hypothèse kantienne et, à y réfléchir assez profondément, c'est la même. L'individu digne de ce nom ignore, quand il agit, et la race et toute autre forme de la communauté. Race, société, patrie, nation, humanité, tout cela ce sont des êtres de raison, c'est-à-dire des chimères que son irréductible nominalisme se refuse à admettre. Il ne connaît que lui-même, il n'aime que lui-même, il ne tient compte, en agissant, que de lui-même, sans se préoccuper le moindrement du retentissement que son acte peut avoir sur sa race ou sur sa nation. Sans doute, il est capable, lui aussi, de sentiments de sympathie. Mais ce n'est nullement là un sentiment inné à l'espèce qui, mystérieusement, attire les êtres, les uns vers les autres. S'il éprouve de la sympathie pour un autre, c'est uniquement parce que de l'aimer et de se dévouer pour lui lui est une jouissance. Cette sympathie ne lui semble nullement un devoir qu'il aurait envers tous ses semblables, puisqu'aussi bien il ne reconnaît aucun devoir et n'a pas, lui,

1. Kropotkine, *La Morale anarchiste*, Paris, 1889, p. 5, 7, 10 à 18, 21 et 24.

l'Unique, de semblables, mais c'est un don gratuit qu'il fait à de rares élus. Il ne croit pas que la loi de l'existence puisse se formuler dans le conseil de traiter les autres comme nous aimerions à être traités par eux dans des circonstances analogues. Il estime, lui, qu'il a le droit de traiter les autres comme il a le pouvoir de les traiter et qu'il faut qu'il essaye de ne jamais permettre à leur pouvoir à eux de l'avoir à sa merci, La seule vertu, en effet, de l'individu est le pouvoir, la puissance, *die Macht*. Puissance physique : force et beauté, puissance intellectuelle : talent et génie, puissance du vouloir et vouloir de la puissance ; énergie, persévérance, dureté envers les autres et envers soi-même, voilà ce qui constitue l'homme et non pas le lâche renoncement, l'aveugle soumission, l'infamante servitude que prêchent les religions et qu'inculquent les morales même anarchistes.

II

C'est là une conception qui, contrairement à ce qu'on pourrait penser, n'est pas particulière à Stirner et à Nietzsche. Bien des siècles avant eux, les sophistes en ont eu l'intuition. Partant de l'axiome de Protagoras que l'homme est la mesure de toute chose, ils l'ont interprété dans le sens que c'est chaque homme qui est la mesure de toute chose et, par conséquent, aussi de toute valeur. Le Calliclès du *Gorgias* distingue déjà avec la plus grande netteté entre ce qui est beau « selon la nature » et ce qui est beau « selon la loi », et affirme que « les lois sont l'ouvrage des plus faibles et des plus nombreux qui, pour effrayer les plus forts pouvant acquérir de l'ascendant sur les autres et les empêcher d'en venir là, décrètent que la supériorité est une chose laide et

injuste, et que travailler à devenir plus puissant, c'est se rendre coupable d'injustice ». « Nous prenons, dès l'enfance, les meilleurs et les plus forts d'entre nous; nous les formons et les domptons comme des lionceaux, par des enchantements et des prestiges, et nous leur enseignons qu'il faut respecter l'égalité, et qu'en cela, consiste le beau et le juste. Mais qu'il paraisse un homme d'une nature puissante, qui secoue et brise toutes ses entraves, foule aux pieds nos écritures, nos prestiges, nos enchantements et nos lois contraires à la nature et s'élève au-dessus de tous comme un maître, lui, dont nous aurions fait un esclave, c'est alors qu'on verra briller la justice telle qu'elle est selon l'injustice de la nature[1]. » N'y a-t il pas, dans ces quelques lignes, toute la substance des théories de Stirner et de Nietzsche? Dans les temps modernes, Hobbes et Spinoza arrivent à des conceptions analogues. D'après Hobbes, on le sait, l'origine des sociétés ne s'explique aucunement par la bienveillance naturelle qu'éprouveraient les hommes les uns pour les autres, mais bien par la crainte qu'ils s'inspirent réciproquement. L'état naturel des hommes était la guerre de tous contre tous et c'est précisément pour mettre fin à cet état de guerre que les plus faibles se sont unis et ont donné la puissance suprême à un maître qui les mît à l'abri de la violence désordonnée des forts. Et tout de même Spinoza soutient que « chaque individu a un droit sur tout ce qu'il peut embrasser, ou, en d'autres termes, que le droit de chacun s'étend jusqu'où s'étend sa puissance... Chaque individu a donc le droit absolu de se conserver, c'est-à-dire de vivre et d'agir selon qu'il est déterminé par sa nature... Ce n'est donc pas la saine raison qui détermine pour chacun le droit naturel,

1. *Gorgias*, traduction Cousin, t. III, p. 293 et 294.

mais le degré de sa puissance et la force de ses appétits... Ainsi, quiconque est censé vivre sous le seul empire de la nature, a le droit absolu de convoiter ce qu'il juge utile, qu'il soit porté à ce désir par la saine raison ou par la violence des passions; il a le droit de se l'approprier de toute manière, soit par force, soit par ruse, soit par prière, soit par tous les moyens qu'il jugera les plus faciles et conséquemment de tenir pour ennemi celui qui veut l'empêcher de satisfaire ses désirs. » C'est uniquement pour échapper aux catastrophes résultant des inimitiés, des haines, des ruses et des fureurs qui sévissent dans l'état de nature, que les hommes ont renoncé à suivre la violence de leurs appétits individuels et ont consenti à se conformer à la volonté et au pouvoir de tous les hommes réunis [1].

Cette identification du droit et de la puissance est bien la caractéristique de l'individualisme anarchiste, de ce que nous avons appelé, avec H. Dietzel, *l'individualisme de la force* opposé à l'individualisme du droit [2]. Seulement, ce qui pour Hobbes et Spinoza, constitue l'état de nature, au-dessus duquel la nécessité a obligé les hommes à s'élever, constitue, pour les individualistes anarchistes modernes, l'état de droit. Ils contestent que jamais les hommes aient fait un contrat pour se garer de leur mutuelle barbarie. Nul témoignage, nul instrument, comme dit Kant, n'en atteste l'existence. Ce sont les théoriciens qui, pour légitimer la tyrannie que fait peser le prétendu Etat de droit sur les individus, ont inventé de toutes pièces ce pacte chimérique. En réalité, il n'y a eu ni pacte, ni convention, ni contrat, ni quasi-contrat. L'humanité,

1. Spinoza, *Traité théologico-politique,* édition E. Saisset, t. II, p. 251, 252, 253 et 254.
2. *Handwörterbuch der Staatswissenschaften,* article *Individualismus,* p. 567 et 577.

d'après Stirner, a traversé jusqu'ici deux stades : le *nigritisme*, *Negerhaftigkeit*, et le *mongolisme*, le nigritisme, incarné dans l'antiquité et caractérisé par la dépendance où les hommes ont vécu des *choses* (de l'absorption de coqs, du vol des oiseaux, de l'éternûment, du tonnerre et de la foudre, du bruissement des arbres sacrés) et le mongolisme, incarné dans les temps modernes et caractérisé par la dépendance où vivaient et vivent encore les hommes des *idées*[1]. D'eux-mêmes, ivres des chimères créées par leur imagination terrifiée, ils se sont tout d'abord assujettis à des phénomènes de la nature qu'ils ne savaient pas interpréter. Puis, sont venus les théoriciens qui ont mis ces folies en système en substituant aux fétiches naturels, des fétiches spirituels : les idées. Prêtres, législateurs, chefs, tous les « soutiens de la société » ont profité de l'universelle aberration pour asservir matériellement les esclaves de l'Esprit. Rien dans toute cette évolution qui ressemble à un contrat. A l'aube de l'histoire, enseigne à son tour Nietzsche, a régné une race de conquérants et de maîtres, ivres de leur force, tout remplis de l'instinct de lutte et de la volonté de la puissance, qui ont broyé tout ce qui tentait de résister à leur élan et réduit en esclavage ceux qui, en tremblant, ont reconnu leur toute-puissance. Mais il est venu un moment où les esclaves vaincus se sont dressés, forts de leur nombre, contre leurs maîtres et se sont rebellés contre leur domination. Et des hommes se sont trouvés qui, pour légitimer cette révolte des *tschandala*, ont créé une morale nouvelle, d'après laquelle tout ce qui avait fait la vertu des Maîtres — beauté, force physique, vigueur intellectuelle, énergie morale, richesse, puissance — devenait condamnable, — et tout ce qu'ils avaient méprisé et haï — laideur,

1. *Der Einzige*, p. 81 et suiv.

pusillanimité, humilité, faiblesse de corps et d'esprit — était proclamé vertu suprême. Là encore, rien qui rappelle un pacte. Même, d'ailleurs, s'il y avait quelque chose dans la vie sociale qui ressemblât à un contrat, il serait de nulle valeur. Aucun individu, en effet, n'a le droit de se renoncer, de se diminuer, de s'anéantir. Nul fort ne peut se soumettre à la coalition des faibles, si ce n'est contraint par la force et avec la volonté arrêtée de profiter de la première occasion propice pour rompre ses liens et reprendre l'empire.

III

L'individualisme anarchiste répudie donc toute conception de parti social. Reconnaît-il, en revanche, ces droits naturels qui sont le fondement même de l'individualisme du droit? Sans doute, l'individualisme anarchiste, en proclamant que tout individu a le droit de se révéler dans sa toute-puissance et de se déployer dans toute son ampleur, considère ce droit comme un droit naturel, inné, que nul ne peut laisser que d'exercer, depuis le jour où il prend conscience de lui-même. Mais combien peu ce *droit de nature* ressemble au *droit naturel* de l'individualisme libéral! L'individualisme anarchiste affirme, lui aussi, que tout individu est libre, mais il ne trace à cette liberté aucune limite. Que la liberté de l'un lèse la liberté des autres, qu'importe, puisque ces autres n'ont qu'à faire valoir leur liberté à eux et que, s'ils en sont incapables, il est de toute justice qu'ils soient lesés, le seul titre du droit étant la force. Cette conception de la liberté illimitée exclut, dès l'abord, l'idée d'égalité. De tous les principes de l'individualisme du droit, c'est le principe d'égalité qui répugne le plus violemment à l'individualisme anarchiste.

Sans doute, l'individualisme du droit a eu conscience de l'inégalité originaire des individus : il proclame que si les éléments biologiques et psychiques qui constituent les Monades sont identiques, le groupement de ces éléments est unique et incomparable dans chacune d'entre elles. Mais cette inégalité s'atténue chez lui de plusieurs façons. L'individualisme du droit affirme, en effet, que dans chaque individu il y a, à côté de ce qui le sépare de tous ses congénères, un fonds dernier et ultime qui lui est commun avec tous les hommes. C'est ce fonds dernier que les individualistes du XVIIIe siècle appellent le Moi et c'est là ce qui explique que le représentant le plus autorisé de la doctrine, Kant, ait fait du Moi l'incarnation de ce qu'il y a dans la pensée et dans l'activité humaine d'objectif et d'universel. Le Moi de Kant et de Fichte est le Moi raisonnable et moral, identique chez tous les hommes et profondément distinct du Moi sensible et subjectif, variant d'être à être : il faut, selon Fichte, qu'un être raisonnable « soit un individu en général, mais non pas tel ou tel individu déterminé ». L'individualisme du droit, dit Simmel, pose l'homme sur le Moi propre, dénué de toute attache, mais il fait de ce Moi le Moi universellement humain, identique chez tous et ayant chez tous la même valeur[1]. De plus, nous l'avons vu, si l'individualisme libéral concède que les individus sont inégaux en fait, il proclame qu'ils sont égaux en droit, quelles que soient les inégalités que créent entre les hommes la nature et la société. La Révolution Française a précisément tenté de réaliser cette égalité de droit en proclamant l'égalité de tous les citoyens devant la loi. En préconisant à la fois le dogme de la liberté et celui de l'égalité, les hommes du XVIIIe siècle n'ont pas paru s'aper-

1. Georg Simmel, *Die beiden Formen des Individualismus* in *Das Freie Wort*, 1re année, n° 13, Francfort, 1801, p. 399.

cevoir qu'il s'agissait de deux principes antagonistes. Plus, en effet, on laisse se déployer la liberté d'un chacun, plus les inégalités qui nous séparent les uns des autres ont chance de s'accentuer. Les théoriciens de la Révolution ont cru qu'en affranchissant les citoyens des entraves que faisaient peser sur eux l'état social — le despotisme royal, les privilèges de la noblesse et du clergé, les maîtrises et les jurandes, les droits féodaux, les monopolès, etc. — ils rendraient les hommes à la fois libres et égaux. Enfin, les individualistes du droit, partant de l'harmonie naturelle des intérêts, étaient convaincus qu'en permettant aux hommes de déployer librement leurs énergies individuelles et de satisfaire leurs penchants, ils réaliseraient la justice et la félicité universelles. L'hypothèse de l'harmonie naturelle est, nous l'avons dit, commune à l'individualisme du droit et à l'anarchisme. L'anarchisme pousse plus loin que l'individualisme du droit la théorie de l'inégalité. Comme l'individualisme anarchiste, il voit dans le sentiment et dans la passion la nature réelle de l'homme, et il donne comme fin à l'organisation sociale qu'il préconise d'amener chaque individu à se réaliser dans toute son originalité et dans toute son unicité. Mais, d'autre part, en proclamant la bonté originelle de tous les hommes, il suppose, lui aussi, que, malgré toute la diversité des tempéraments, des intelligences et des caractères, il y a un fond humain identique chez tous et il croit qu'en permettant à ce fond humain de se déployer librement, sans aucune entrave matérielle ni légale, il réalisera l'égalité et la félicité de tous. L'égalité est donc bien l'idéal suprême de l'anarchisme comme de l'individualisme du droit.

Il en est tout autrement de l'individualisme anarchiste. Avant tout, il conteste absolument ce fond humain identique sur lequel tablent libéraux et anarchistes. Irréductiblement

nominaliste, il combat avec la dernière énergie la conception de cet « homme en soi » pour lequel la Révolution a légiféré : il ne connaît que des hommes, doués de qualités physiques, intellectuelles et morales profondément divergentes. Seul, il a été fidèle au monadisme leibnitzien : il n'y a, dans la nature, ni deux feuilles, ni, à plus forte raison, deux hommes identiques. Cela a été la ruse suprême des faibles et de leurs avocats que de proclamer que les maîtres et les esclaves, les héros et les lâches, les puissants et les impuissants devenaient égaux en vertu d'une chimérique transsubstantiation légale. En réalité, c'est l'inégalité et non l'égalité qui est l'inéluctable loi de tous les vivants, et, seuls, tentent de le contester ceux qui se sentent, dès l'abord, inférieurs aux mieux doués. De plus, les individus ne sont pas seulement inégaux en fait, ils le sont aussi en droit. Chacun d'entre nous naît avec des facultés, des aspirations, des virtualités particulières. L'idéal de la civilisation n'est aucunement de niveler tous les êtres, de les soumettre à une même loi, de leur accorder les mêmes privilèges, de les faire suivre, du même pas, la même route, de réaliser ce monde d'individus isolés, mais unis par une loi rationnelle et universelle et par l'harmonie naturelle des intérêts qu'a rêvée le XVIII[e] siècle. L'idéal de la civilisation doit viser, au contraire, à suspendre toute loi qui égalise et unifie, à laisser se cristalliser chaque être suivant le mode unique de son organisation, à laisser s'accuser les disparités, s'accentuer les divergences, s'aiguiser les oppositions, pour que dans la forêt humaine puissent se développer toutes les essences d'arbres et d'arbustes, et toutes les espèces d'herbes et de fleurs, et embaumer tous les parfums et clamer leurs hymnes tous les oiseaux chanteurs. Il faut que chaque être puisse vivre toute sa vie à ses risques et périls. Qu'il atteigne aux sommets ou qu'il roule dans les abîmes, il doit

être seul comptable de sa destinée. L'individualisme anarchiste, a dit Simmel, a compris que ce pouvait être un impératif moral que de demander aux hommes de réaliser, non pas la plus grande égalité, mais bien la plus grande *inégalité* possible, que d'exiger de chacun d'eux de faire de soi comme une image idéale de soi-même à qui nulle autre ne puisse ressembler. Les individualistes du droit ont, à la suite de Kant, attribué toute la valeur des hommes et toutes les différences de valeur à la *volonté*, ce qui était supposer que leur *être*, le substratum de leur évolution était identique chez tous. La conception de la justice quelque peu mécanique du XVIIIe siècle ne pouvait se résigner à accorder que c'étaient des qualités, dont l'homme n'était aucunement responsable, qui devaient décider de sa valeur[1]. L'individualisme anarchiste, au contraire, attribue toute la valeur de l'individu à cet *être*, à ce qui dans l'homme est indépendant de la volonté consciente, à la beauté de son corps, à la force de ses muscles, à l'intensité de ses passions, à la vigueur de son intelligence. Il admet qu'en abrogeant les inégalités factices entre les hommes, dues à des causes contingentes, à des circonstances historiques, la Révolution Française a fait une œuvre belle et nécessaire. Mais c'est la compromettre et la ravaler que de substituer à l'inégalité factice à laquelle on a mis fin, une égalité qui ne l'est pas moins. L'individu, une fois débarrassé de ses chaînes, ne doit pas permettre qu'on lui en forge de nouvelles. Affranchi de tout dogme, de toute norme, de toute loi, il doit s'épanouir comme une libre plante, que nul jardinier indiscret n'ose tailler, ni greffer, ni étayer, mais qui fièrement dresse sa tige, épanouit ses feuilles et s'empourpre de fleurs, avec la conscience de devoir toute cette splendeur

1. Georg Simmel, *Die beiden Formen des Individualismus, loc. cit.*, p. 400 et 401.

à la seule force de ses racines. On n'aboutit pas, sans doute, de la sorte à l'harmonie rêvée par l'individualisme du droit et par l'anarchisme. Mais cette harmonie serait d'une monotonie et d'une monocordie insupportables. De même qu'il est dans la nature des montagnes et des vallées, des mers et des ruisselets, des chênes géants et des arbres nains, il est naturel, il est nécessaire qu'il y ait parmi les hommes des races privilégiées et des races condamnées à une vie et à une mort obscures, des individus supérieurs et des individus inférieurs, des héros et des êtres grégaires, des génies et des philistins, des rois et des esclaves. L'idéal de l'évolution humaine n'est pas l'égalité, mais bien l'inégalité.

IV

Cette théorie de l'inégalité foncière entre les hommes aboutit à deux conceptions politiques différentes. D'une part, l'on peut imaginer que la majorité des faibles, pour se garantir contre la violence de la minorité des puissants, s'unisse et délègue le pouvoir soit à un seul homme, comme le propose Hobbes, soit à l'ensemble de la société, comme le veut Spinoza. C'est là la doctrine du « pacte commun » ou du contrat social, que nous avons déjà rencontrée dans notre étude de l'individualisme libéral, mais qui est motivée tout autrement par l'individualisme de la force : ce n'est pas pour sauvegarder leurs droits naturels ni pour consacrer et pour fixer leurs instincts de sociabilité innés que les hommes concluent un pacte, mais c'est pour se garer les uns des autres, pour neutraliser leur réciproque barbarie et pour s'installer le moins incommodément possible dans l'édifice social. D'autre part, l'on peut imaginer, au con-

traire, que la coalition des faibles se brise contre le courage et la ruse des forts, et que ceux-ci, alors, s'emparent définitivement du pouvoir, l'organisent et créent ou bien de ces tyrannies, ou bien de ces aristocraties splendides, qu'ont vues naître l'Orient, la Grèce et la Renaissance italienne et dans lesquelles l'animal humain s'est élevé au-dessus de lui-même, a fait jouer tous les ressorts de ses énergies, a épuisé toute la coupe des jouissances et a mené une vie vraiment divine. C'est là l'idéal politique véritable de l'individualisme anarchiste. Conformément à son dogme de l'inégalité, il proclame que la fin dernière de toute civilisation supérieure n'est aucunement de permettre à *tous* les membres de la communauté humaine de se développer d'une façon normale, fût-ce au détriment du développement intégral de certaines individualités exceptionnelles, mais bien de permettre à *certains* individus mieux doués que leurs congénères de se développer intégralement, fût-ce au prix du bonheur et même de l'existence de la moyenne de l'humanité. La nature ne remplit toute sa tâche que lorsque, grâce à des circonstances exceptionnelles et dans de rares réussites, elle crée le génie, le héros de la pensée, de l'action ou du rêve. Lorsque celui-ci paraît, les petits hommes qu'elle fabrique mécaniquement sont obligés de s'incliner et leur seule mission ici-bas est de servir de piédestal à ces statues surhumaines et de chœur à ces protagonistes sublimes.

L'idéal politique de l'individualisme anarchiste diffère profondément, on le voit, et de celui de l'individualisme du droit et de celui de l'anarchisme. L'individualisme du droit vise à créer des démocraties, dont tous les citoyens fussent rigoureusement égaux devant la loi et devinssent, grâce à une équitable distribution des richesses, aussi égaux en fait que le leur permet l'inégalité naturelle de leur orga-

nisation physique et intellectuelle : poussé dans ses derniers retranchements logiques, il aboutit à ce socialisme individualiste qui prétend substituer à la domination désordonnée d'une minorité tyrannique la coopération universelle de tous les citoyens associés à la propriété commune des moyens de travail. C'est contre l'idéal démocratique et l'utopie socialiste qui, seule, est capable de le réaliser que l'individualisme anarchiste a lancé ses plus brûlantes invectives. En partant du mensonge de l'égalité, la démocratie ne peut aboutir qu'au mensonge. En conférant à l'ignorant et à l'impuissant la même parcelle de pouvoir qu'à celui qui peut et qui sait, elle pèche contre la hiérarchie sacrée de la nature qui a mis des « distances » entre les êtres et les a divisés en races, en espèces, en familles et en individus éternellement dissemblables. C'est elle qui a enfanté cet Etat auquel nous avons vu Stirner s'attaquer inlassablement et que Zarathoustra appelle « le plus froid de tous les monstres froids » que tous les êtres sains « haïssent comme un mauvais regard », et au delà duquel « commence seulement l'homme qui n'est pas superflu ». L'Etat démocratique a pour mission propre de fabriquer de ces hommes médiocres, sans grandes vertus ni grands vices, qui docilement se laissent enrégimenter en troupeaux et ne demandent à la vie que de trouver tous les soirs, leur monotone labeur accompli, leur auge pleine. De par son principe, il est obligé de sévir contre toute individualité riche et énergique, contre tout ce qui jaillit, s'élève, dépasse et crée, contre tout ce qui refuse de se laisser niveler. Les « prêtres de l'égalité » — les « tarentules » — atteints « de la folie tyrannique de l'impuissance » et de la folie homicide de la vengeance, abattent, sans pitié, les plus beaux arbres de la forêt humaine et n'y laissent végéter, d'une vie misérable, que les plantes grimpantes et les arbustes nains.

Ce sont eux qui, de tout temps, ont donné la chasse au caractère, au génie, à l'énergie, eux qui ont fait boire la ciguë à Socrate et crucifié le Christ, eux qui n'admettent dans la société, pour parler avec Renan, « que des pygmées ou des révoltés » — des pygmées qui jamais ne s'avisent à faire un pas hors de la route tracée par le chien du berger et des révoltés que la coalition des nains est toujours sûre de faire garrotter par leurs lois, de faire condamner par leurs juges, de faire exécuter par leurs bourreaux.

L'individualisme anarchiste s'oppose tout aussi violemment à l'anarchisme. Il épouse, sans doute, l'argumentation passionnée des anarchistes contre l'Etat, contre toute organisation sociale reposant sur la contrainte légale et la coercition. Il veut, lui aussi, qu'on libère les hommes de la tyrannie des dogmes, de la superstition des codes et de la religion des normes morales. Bien plus, il ne se borne pas à protester contre la coercition de l'Etat et la contrainte de la morale. Il s'élève encore contre toutes les conventions sociales, contre cette tyrannie des mœurs qui enlacent l'individu « de mille petits liens invisibles : intérêts et passions de groupe, de classe, de clan, de corporation, etc., qui le plient à mille petits usages, mille petites idées reçues, admirations ou réprobations convenues qui ont pour but de faire de lui un bon animal de troupeau[1] ». Il a conscience que si un individu énergique parvient à échapper aux crocs de la loi, il est continuellement menacé par les innombrables tentacules des préjugés, des jalousies, des haines, des habitudes de la communauté à laquelle il appartient. Aussi excite-t-il tout individu, digne de ce nom, non seulement à se révolter contre la Loi, mais à batailler incessamment contre les

1. Palante, *Les Dogmatismes sociaux*, Revue Philosophique, 1901, p. 626 et suiv.



« mensonges sociaux » et à comprendre, comme le proclame l'*Ennemi du Peuple,* que, seul, est fort l'homme qui n'appartient à aucun groupe, l'homme qui demeure seul. Jusque-là l'individualisme anarchique chemine de concert avec l'anarchisme. Mais il ne tarde pas à se séparer de son compagnon de route, dès que celui-ci en arrive de la critique à ses vues positives sur l'organisation de l'Etat nouveau. Il ne veut pas que, sur les ruines de la société ancienne, s'élève une société nouvelle, où grâce à la mise en commun des moyens de production, tous les individus jouiraient d'une égalité réelle. Nous avons vu avec quelle énergie Stirner insiste sur l'unicité de l'individu, quels privilèges il réclame pour la puissances des Uniques et quels sarcasmes il lance contre cette *gueuserie* universelle à laquelle le communisme réduirait l'humanité. Sans doute, tout homme naît libre et il ne reste digne du nom d'individu qu'à la condition de conserver sa liberté. Cette liberté consiste à manifester sans entrave toutes ses virtualités. Seulement, ces virtualités diffèrent prodigieusement d'être à être, d'individu à individu. L'un a été enfanté par la nature pour accomplir sans trêve la même humble tâche, l'autre pour donner une voix à ce qui palpite dans les choses et dans le cœur des hommes : l'un est un honnête artisan, l'autre un maître de la poésie, et il est clair que celui qui récrée et ravit des milliers d'âmes a d'autres droits que celui qui ne vise qu'à gagner honnêtement sa pitance. Stirner donc, avions-nous conclu, bien qu'il ne l'ait pas confessé expressément, est, lui aussi, un aristocrate. Il préconise bien l'association, mais c'est une association d'égoïstes, où chacun n'abandonne une parcelle de son pouvoir que pour permettre à ce pouvoir de se révéler plus complètement et en se réservant de reprendre même cette parcelle dès que l'association ne sert plus son dessein. L'as-

sociation des Egoïstes, c'est celle que forment des enfants qui se réunissent pour jouer, l'amant et l'amante qui se lient pour jouir l'un de l'autre [1], et il est impossible de ne pas supposer que, dans ces unions passagères, l'individu plus fort, plus énergique, plus maître de lui, ne fasse pas sentir au plus faible et au plus pusillanime sa supériorité. L'Unique, qui aura su briser toutes les chaînes sociales, ne frayera qu'avec ses semblables et n'aura que mépris pour ceux qui restent docilement dans le troupeau. Donc pour Stirner aussi, la révoluion ou plutôt l'insurrection sociale ne profitera qu'à quelques rares privilégiés, couronnés de l'auréole du génie. L'état social préconisé par un Proudhon ou par un Kropotkine fait également horreur à l'individualiste anarchiste conséquent. L'association, qui est la forme sociale propre de l'anarchisme, ne lui apparaît, en réalité, que comme une contre-façon inférieure de l'Etat : tous ceux qui y entrent sont obligés de céder quelque chose de leur personnalité, de se « conformer » aux goûts et aux habitudes de leurs compagnons et de se dépouiller par conséquent de leur individualité. La solidarité, qui est le dogme essentiel de l'anarchisme n'est pour les individualistes anarchistes « qu'un article de foi traditionnel », et l'un des plus grands d'entre eux, Henrik Ibsen, a dit que « si l'on avait le courage de s'en débarrasser, l'on serait peut-être délivré du fardeau qui pèse le plus lourdement sur la personnalité ». L'individualisme anarchiste veut que le Moi s'entoure comme d'une triple palissade que nul intrus ne puisse franchir. Le Moi supérieur doit être uniquement posé sur lui-même et doit se suffire à lui-même. Toute liaison, toute attache, toute amitié lui est ruineuse. En tout cas, il ne doit hanter

1. Réponse de Stirner à Moïse Hess dans *Wigands Vierteljahrschrift*, 3, p. 193-194.



que ses égaux et, s'il n'en trouve pas dans le siècle où il vit, il doit, comme dit Schopenhauer, converser avec les géants qui l'appellent, à travers les déserts infinis du temps. Il n'est réellement, lui-même, en possession de toutes ses puissances, que s'il demeure seul.

V

C'est donc à la reconnaissance de races élues, au culte des héros et à la divinisation du génie qu'aboutit l'individualisme anarchiste. C'est là le thème que l'on retrouve, sous toutes les variations dont l'ont enlacé ces grands symphonistes de la pensée, chez Rousseau, chez Gœthe, chez les Romantiques allemands et chez Byron, chez Humboldt et chez Schleiermacher, chez Carlyle et chez Emerson, chez Kierckegaard, chez Renan, chez Ibsen, chez Stirner et chez Nietzsche. Pour les uns l'individu supérieur est avant tout l'être passionné, qui a le droit de s'abandonner à toutes les impulsions de son âme démontée, de faire de l'Univers le théâtre de ses expériences sentimentales, de faire servir tous les hommes et toutes les femmes à son inextinguible soif de domination et d'amour, de se rebeller contre toutes les conventions et toutes les normes et de n'accepter d'autre loi que celle qu'il se donne et surtout celle qu'il impose, de par le souverain prestige de sa personnalité, aux autres. Pour un Gœthe, le « noyau de la nature » se révèle dans le cœur de certains individus privilégiés, dont le « caractère, malgré toutes les apparences d'analogie, demeure éternellement distinct de tous les autres », dans lesquels s'incarne le génie des siècles, qui se développent suivant des lois qui ne valent que pour eux et dont rien ne saurait les détourner et qui, comme un

Prométhée, un Faust, un Napoléon, un Lord Byron, ne se révèlent, dans toute leur titanique grandeur, que quand ils sont aux prises avec tous les Dieux et avec tous les hommes. Pour les Romantiques allemands, il est donné au seul Moi génial de pénétrer, par une mystique « intuition intellectuelle », le grand arcane du monde et de contempler, sur les cimes de l'Absolu, le Moi et le Non-Moi, le monde de la volonté et de la pensée et la Nature, réconciliés et identifiés : le privilège de ces Moi surhumains est l'ironie souveraine qui leur permet de se dédoubler, de se regarder vivre, agir et créer, de ne jamais perdre, même aux moments les plus tragiques, la conscience de l'irréalité de tout ce qui n'est pas eux, et de considérer toutes les choses et tous les êtres comme des marionnettes que leur caprice meut et arrête à son gré, et dont la danse ne sert qu'à récréer pendant quelques instants leur sensualité. Un Humboldt proclame que « la vraie raison ne peut souhaiter à l'homme un autre état que celui dans lequel non seulement un chacun jouit de la liberté la plus illimitée, mais où même la nature physique ne reçoit pas d'autre forme des mains humaines que celle que lui donne involontairement chacun d'après la mesure de ses besoins et de ses penchants, uniquement limités par les bornes de sa force et de son droit » et que « ce sur quoi repose en dernière analyse toute la grandeur de l'homme est l'originalité de l'énergie et de la culture ». Un Schleiermacher ne s'adresse qu'à ceux « qui sont capables de s'élever par delà le point de vue vulgaire de l'homme, qui ne redoutent pas le chemin laborieux qui mène au centre de l'être humain » et c'est dans ce centre qu'il découvre l'individu véritable, l'individu religieux. Pour un Carlyle, « l'histoire universelle, l'histoire de ce que les hommes ont accompli sur cette terre, est au fond l'histoire des grands hommes qui ont travaillé ici-bas.

Ils ont été les conducteurs des hommes, ces grands hommes : les sculpteurs, les modèles, et dans un sens large, les créateurs de tout ce que la masse commune des hommes est parvenue à faire ou à atteindre. Toutes les choses que nous voyons accomplies dans le monde sont proprement le résultat matériel extérieur, l'accomplissement pratique et l'incarnation des pensées qui ont habité dans les grands hommes envoyés au monde. L'âme de l'histoire entière du monde, ce serait leur histoire. » Pour un Emerson, « la nature ne semble être là que pour les hommes supérieurs et le monde ne subsiste que par la véracité des héros » : ils sont les messagers de l'au-delà, les truchements de l'Univers, les cristaux souverainement purs dans lesquels se concentrent, les piles gigantesques où viennent s'accumuler les énergies éparses des choses et des êtres. Pour un Kierkegaard, le *Singulier*, incarné dans son « âme de géant » parvient, dans l'angoisse de la prière et la terreur du repentir, à fixer le regard de Dieu et à saturer d'infini son être fini. Un Renan rêve d'une élite qui « maîtresse des plus importants secrets de la réalité et disposant de pouvoirs de destruction incalculables, dominerait le monde et ferait régner la raison par la terreur », d'une « race supérieure, ayant son droit de gouverner, non seulement dans sa science, mais dans la supériorité même de son sang, de son cerveau et de ses nerfs, espèces de Dieux ou dévas, êtres décuplés en valeur de ce que nous sommes ». Un Ibsen ne se lasse pas de nous crier par tous ses drames que l'humanité se compose de la masse aveugle et sourde, capable de toutes les lâchetés, prête à toutes les compromissions, de la masse qui a versé la ciguë à Socrate, qui a crucifié le Christ et brûlé Jeanne d'Arc, et de quelques rares élus qui ont comme une révélation des vérités supérieures, qui résistent, au péril de leur vie, aux entraîne-

ments de la foule, qui, de toute l'énergie de leurs bras inlassables, tentent de sarcler l'humanité, qui savent d'avance qu'ils seront vaincus, mais qui, malgré tout, s'abandonnent à l'irrésistible impulsion de leur instinct d'apôtre. Un Nietzsche enfin, après avoir proclamé son impératif de la culture du génie, prêche l'Evangile du Sur-Homme, qui domptera l'insurrection des esclaves, rassoira sur leur trône les Maîtres, rendra aux valeurs anciennes : au courage, à la cruauté, à la beauté, à la puissance, leur efficace première, puis brisera le moule usé dans lequel a été modelée l'humanité grégaire et enfantera un être nouveau qui dépassera l'homme actuel d'aussi loin que cet homme dépasse l'anthropoïde [1].

Chimères romantiques, rêves de poètes, dira-t-on et avons-nous dit nous-mêmes! Rêves, en tout cas, que certains savants proclament la réalité suprême. La prééminence des meilleurs, la domination des plus braves et des plus énergiques, est, en effet, d'après eux, la conclusion logique à laquelle aboutit la grande hypothèse irréfutée de Darwin. C'est en vain que Spencer et ses disciples ont voulu greffer sur l'invincible égoïsme de tout vivant un altruisme mensonger. La vie n'est bien que la guerre de tous contre tous, dans laquelle triomphent légitimement les espèces et les individus les mieux doués. La loi des êtres est bien l'inégalité et non l'égalité et c'est au principe de la différence individuelle qu'est suspendue toute l'évolution. Seulement ces mieux doués, nous enseignent les anthropo-sociologistes avec, à leur tête, M. de Lapouge, ne sont pas des individus apparaissant et disparaissant au hasard. Les mieux doués, les *eugéniques*, sont les descendants de la race noble et aventureuse, de la race

1. Ces trop rapides esquisses seront précisées et complétées dans un volume intitulé : *Individualistes Modernes*, dont quelques chapitres ont paru dans la *Grande Revue* des années 1901, 1902 et 1903.



blonde, au crâne allongé, qui inlassablement a essaimé, à qui la civilisation doit tout ce qu'elle a enfanté de grand et de durable, mais qui, incessamment décimée par les sélections à rebours du militarisme, du monachisme, du régime démocratique enfin, est en train de disparaître et de céder la place aux brachycéphales laborieux, économes, qui ne savent qu'obéir, que vivre en troupeaux et se propager. Le seul moyen d'arrêter l'humanité sur le chemin de l'infaillible décadence serait, d'une part, de sauvegarder par d'énergiques moyens prophylactiques ce qui reste de sang noble dans l'humanité actuelle et, de l'autre, de multiplier ce sang noble par une sélection systématique, c'est-à-dire d'éliminer, par des procédés violents ou par le *self restraint* obligatoire, les individus dégénérés et de créer, par des croisements appropriés ou, plus rapidement, par la fécondation artificielle, à l'aide des éléments eugéniques aryens encore existants, une race régénérée[1]. C'est ainsi que la science précise et semble vouloir réaliser les « Rêves » les plus audacieux de Renan et que le dernier mot de l'individualisme anarchiste semble être *cette fabrique d'Ases, cet Asegaard* dont parlent les *Dialogues philosophiques*.

1. Cf. G. Vacher de Lapouge, *Les Sélections sociales*. Paris, 1896.

CONCLUSION

Me voilà au bout de la tâche que je m'étais assignée.

Elle a consisté, d'une part, à reconstituer la pensée de Max Stirner et comme résultante du milieu dans lequel elle a germé et grandi, et en elle-même, telle qu'elle s'est cristallisée dans le livre *unique* auquel il a voué son existence, et, de l'autre, à étudier l'individualisme anarchiste dont Stirner a été le théoricien le plus intransigeant, en le distinguant et de l'individualisme du droit et de l'anarchisme avec lesquels on est si facilement tenté de le confondre.

Je n'ai pas le dessein, à la fin de ce livre, de discuter la doctrine que j'ai exposée de mon mieux. Ce serait opposer doctrine à doctrine, c'est-à-dire écrire un livre nouveau qui ne gagnerait rien à se greffer sur une critique.

Au fond, dans les problèmes fondamentaux de la sociologie, comme dans ceux de la métaphysique et de la morale, ce n'est pas la raison qui décide en dernier ressort, mais c'est le sentiment, le tempérament psychique. Il est en nous une antinomie dernière et fondamentale à laquelle s'aheurtent notre vie sentante, notre vie pensante et notre vie sociale. D'une part, nous sommes des Moi distincts et clos, et, de l'autre, ce Moi a des fenêtres par où pénètrent en lui les images et les rumeurs du dehors, sans lesquelles le Moi n'aurait, semble-t-il, aucune existence réelle. Ce Moi lui-même est

bien, d'un côté, une unité indissoluble, puisque, dès qu'il se brise et se fragmente, notre âme est comme affolée et comme aliénée, et, d'un autre côté, cependant ce Moi est une colonie d'âmes, vivant d'une vie sourde et comme honteuse dans l'unité factice de la conscience, mais qui, dans le domaine trouble et profond de l'inconscient, s'agitent tumultueusement et jaillissent de leurs ténèbres dans le paroxysme de la passion et dans l'oubli du rêve. Et cette conscience, grâce à laquelle nous connaissons notre Moi et qui semble aveugle et sourde pour tout ce qui n'est pas nous, nous apprend, en réalité, en même temps à connaître les autres consciences et l'univers, si bien que, dans l'acte le plus humble de la connaissance, tout en conservant intact notre Moi, nous laissons pénétrer en lui d'autres Moi, tout en faisant converger tous les rayons des centres extérieurs vers le centre immanent de notre individu, nous faisons, d'autre part, converger tous les rayons de ce centre intérieur vers les objets extérieurs et, tout en restant nous-mêmes, nous devenons autres. Et, d'ailleurs, jusqu'à quel degré ce « nous-mêmes » est-il vraiment nous, est-il vraiment à nous? Il se révèle à nous sous les espèces de notre corps et de notre âme. Ce corps, nous le devons à une série innombrable d'ancêtres et nous sommes incapables de modifier une seule ligne de sa structure profonde ; nous appartenons — pour ne pas nous servir de ce mot de race dont on a tant mésusé — à une espèce animale, déterminée qui nous enferme dans un cadre biologique dont il nous est impossible de sortir. Et cette âme, nous savons bien que ce n'est pas nous qui l'avons modelée, mais qu'elle s'est développée d'une racine obscure que nous ont transmise ceux à qui nous devons l'être, et qu'elle a été sculptée par les préceptes et les exemples, par tout ce que nous a enseigné la vie avec les autres, par tout ce que nous avons lu, appris,

subi, expérimenté, par tous les Morts qui vivent en nous et par tous les Vivants qui meurent en nous. Et lorsque nous avons bien pris conscience de notre parasitisme, nous sentons en même temps que le mélange de toutes ces influences demeure unique, que chacun d'entre nous est une cristallisation originale, qui jamais ne fut et qui jamais ne se reproduira, des forces plastiques de la nature et de la société, et que, quelque proches que nous nous sentions des autres, quelque étroit que soit le lien qui nous noue à eux, il est entre notre Moi et le leur un mur que rien ne parvient à ébranler.

Selon que l'on est frappé de l'un ou de l'autre de ces deux points de vue également légitimes, l'on est une âme individualiste ou une âme sociale. L'on peut, d'une part, attentif surtout à ce qui sépare les êtres, concevoir l'univers comme constitué par des Moi isolés et séparés qu'unit superficiellement le lien des mœurs, des préceptes moraux et des lois, mais qui, au fond, restent uniques et solitaires, sont incapables de sortir d'eux-mêmes, d'ouvrir en eux des fenêtres et brisent, pour peu qu'ils se redressent de toute leur hauteur, le frêle ciment des dogmes religieux, des impératifs et des codes. Et l'on peut, d'autre part, préoccupé surtout de ce qui unit les êtres, soutenir que l'individu est une chimère, que, nulle part, dans la nature, il n'existe des éléments séparés ni isolés, mais que tout s'y associe, s'y solidarise, y coopère, depuis le soleil qui n'est qu'une association de mondes et les étoiles qui s'apparentent en tourbillons et en nébuleuses, depuis les corps inanimés qui ne sont que des associations de molécules, associations elles-mêmes d'atomes groupés suivant des lois, jusqu'aux corps organiques, associations de trillons de cellules conspirant toutes vers une même fin harmonieuse et aux sociétés, associations conscientes de

la grande loi de la solidarité vitale, la voulant et la réalisant. D'un côté, la cellule dernière est un Moi isolé, de l'autre, il n'y a pas de Moi isolé, mais la cellule dernière est la famille, c'est-à-dire un rudiment de société qui se développe, se ramifie, se complique et se diversifie naturellement et nécessairement jusqu'à former des sociétés de plus en plus unies et de plus en plus solidaires. De tout temps, il y a eu et il y aura, parmi ceux qui pensent, des esprits pour lesquels l'univers est une immense harmonie, à laquelle participent toutes les choses et tous les êtres, dont les manifestations particulières ne valent qu'en tant qu'elles conspirent au grand concert de la création, et des esprits pour lesquels cet univers est constitué essentiellement par et pour des êtres particuliers qui toujours à nouveau créent l'harmonie de par l'acte souverain de leur génie et qui, grâce à l'énergie invincible de leur Moi, impriment aux forces inertes du grand tout ces salutaires secousses qui s'appellent les révolutions de la pensée, de l'art et de la société. Et, de tout temps, il y a eu et il y aura, parmi ceux qui sentent, des âmes pour lesquelles le bonheur réside dans le développement complet, intégral, absolu de leur individualité et décidées à faire valoir, en face des exigences de la collectivité, le droit sacré qu'a de vivre et de se déployer dans toute sa force et dans toute sa puissance le Moi autonome, et des âmes éprouvant l'irrésistible besoin de sortir de leur isolement hautain, de s'évader de leur cellule, de jeter des ponts entre elles et ce qui les entoure, d'ouvrir des fenêtres dans les murs de leur monade, de se déprendre d'elles-mêmes et de trouver ce bonheur que pourchasse désespérément l'humanité dans ce don souverain d'elles-mêmes. Pour les âmes fraternelles des uns, les différences qui séparent les êtres sont des distinctions superficielles et factices qui s'effaceront

d'elles-mêmes dès que la société ménagera à tous ses membres une vie vraiment humaine ; pour les âmes hautaines des autres, la « distance » entre les races et les individus reste infranchissable, et l'humanité moyenne n'est que la gangue dont l'effort commun doit faire sortir l'or pur du génie, n'est que le terreau destiné à nourrir silencieusement et modestement la plante géante de l'héroïsme.

L'anarchisme individualiste n'est que l'une de ces deux tendances poussée jusqu'à ses conséquences dernières. L'on peut, sans doute, s'élever contre la brutalité et l'irréalité de la doctrine sociale qu'il préconise, faire valoir que la culture exclusive du Moi et le souci farouche et jaloux de la personnalité est un idéal anti-humain, qu'il est impossible de concevoir une société composée, d'une part, de monades supérieures et, de l'autre, de milliers d'atomes, sans nom et sans figure originale, gravitant servilement autour des premières, et qu'après avoir aboli tous les liens sociaux, brisé toutes les barrières élevées par la civilisation contre la violence originelle des instincts et laissé vivre les hommes, sans religion, sans lois, sans frein d'aucune sorte, l'anarchisme individualiste mène tout droit aux pires tyrannies et ferait revenir le monde à la barbarie primitive.

Tout cela, sans doute, est vrai. Mais il est vrai aussi que l'universel nivellement répugne à l'un de nos instincts les plus profonds, et que si convaincus que nous soyons que l'état social doit à chaque être humain une vie vraiment humaine, nous n'en voulons pas moins qu'il y ait une distinction entre ce qui est grand et ce qui est petit, ce qui est élevé et ce qui est bas, ce qui tend vers les cieux et ce qui rampe sur la terre. Peut-être n'est-ce là qu'un mirage esthétique, une survivance lointaine de l'instinct de domination qui a dû animer les mieux doués, une confusion illégitime entre l'admiration

qui est due à la supériorité intellectuelle et qui va spontanément à elle, et la prééminence à laquelle cette supériorité peut prétendre dans la Cité. Nous n'ignorons pas qu'il n'y a pas de signe qui permette de reconnaître les individus royaux des individus moyens, les Hakon des Peer Gynt, les Brand des Gregor Werle, que ces individus royaux, ces « natures tropicales », les César, les Borgia, les Napoléon, pour de magnifiques exemplaires d'humanité qu'ils ont été, furent pour les peuples parmi lesquels ils ont vécu les plus redoutables des fléaux, et qu'enfin le critérium révélateur de l'aristocratie existât-il, il faudrait démontrer encore qu'il est légitime de demander aux Moi moyens, inviolables et sacrés eux aussi, de se sacrifier aux Moi royaux. Mais il n'en reste pas moins vrai que c'est ce culte fervent pour les supériorités qui a valu à l'individualisme anarchiste de s'incarner dans quelques-unes des personnalités les plus hautes et les plus complètes de ce temps et qui lui vaut, parmi les jeunes âmes surtout, éprises de la grandeur, tant d'adeptes enthousiastes. Nous ne pouvons pas ne pas songer avec nostalgie à tout ce qu'a réalisé dans tous les domaines de la pensée ce peuple royal de la Grèce qui a vécu de l'esclavage et à tous les miracles de l'art qu'a enfantés cette Renaissance où a fleuri la plus monstrueuse perversion morale ! Nous ne pouvons pas ne pas reconnaître que tout ce que le séculaire effort de l'humanité a réalisé de vraiment grand, l'a été par certains peuples privilégiés et par les individualités dans lesquelles le génie de ces peuples s'est incarné !

L'antinomie cependant est celle vraiment irrésoluble entre notre instinct esthétique et nos besoins sociaux ? Il ne le semble pas. Ni l'égalitarisme extrême ni l'aristocratisme extrême n'est la vérité. La réalité n'admet rien d'extrême : sa complexité infinie répugne à tout simplisme, tout ce qui

vit et se réalise est une synthèse d'éléments divergents, est une harmonie faite de dissonances, est un compromis. Aussi peut-on soutenir que la théorie sociale qui aura chance de vivre et de s'adapter la réalité sera celle qui saura réconcilier et combiner les deux grandes tendances que nous avons caractérisées. Elle dira avec le socialisme qu'une vie vraiment humaine est due à tous les humains, qu'à l'autonomie morale et juridique il faudra que s'adjoigne l'autonomie économique et que, dans la Cité nouvelle, tous les citoyens, sans exception, seront associés au labeur commun et à la richesse commune. Mais elle dira aussi, avec l'individualisme anarchiste, que ce nivellement économique n'implique nullement le nivellement intellectuel, l'atténuation de toute originalité, l'abaissement de toute supériorité, mais qu'au contraire, avec la subsistance et les loisirs assurés, toutes les supériorités auront l'occasion de se manifester sans entraves et que, bien loin de vouloir faire redescendre l'humanité dans les bas-fonds d'où elle a eu tant de peine à sortir, la société nouvelle aura pour tâche dernière de conduire tous les hommes vers ces hauteurs qui, jusqu'à présent, n'étaient accessibles qu'à quelques privilégiés, que, bien loin d'annihiler toutes les aristocraties, elle voudra faire de tous les hommes, selon le vœu du noble héros de *Rosmersholm* d'Ibsen, des aristocrates véritables, c'est-à-dire des êtres nobles, purs et bons. Malgré toutes ses évidentes lacunes et ses barbares conclusions, l'individualisme anarchiste conserve le mérite d'avoir proclamé, avec une ardeur passionnée et la logique la plus pressante, que, quelle que soit la forme de la société future, il faudra, pour qu'elle vive, que, dans la conscience collective, la conscience personnelle puisse subsister, il faudra que, dans l'immense ruche de travail que sera, sans doute, la Cité, le Moi — et non seulement le Moi

du penseur et le Moi artiste, mais encore le Moi le plus pauvre et le plus humble, — ait sa place, il faudra, que tout en vivant pour les autres et dans les autres, l'individu ait sa vie propre, il faudra que, tout en devenant une vague de l'immense océan social, dont chaque mouvement sera prédéterminé et mis au service de la force universelle, la personne intellectuelle et morale conserve, de par un subtil artifice de mécanique sociale, des mouvements autonomes.

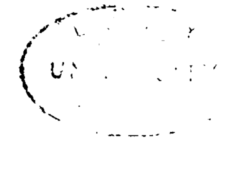


TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE.

PREMIÈRE PARTIE.

MAX STIRNER COMME THÉORICIEN DE L'INDIVIDUALISME ANARCHISTE.

CHAPITRE I.

LA VIE DE MAX STIRNER.

CHAPITRE II.

LE MILIEU D'IDÉES OU A GERMÉ L'UNIQUE ET SA PROPRIÉTÉ.

CHAPITRE III.

LES PREMIERS ESSAIS DE STIRNER.

CHAPITRE IV.

L'UNIQUE ET SA PROPRIÉTÉ.

I. *Les Esclaves de l'Esprit : l'homme sous la tyrannie des Religions et des Philosophies.*

II. *Les Affranchis : Feuerbach, les Libéraux, les Socialistes et les Humanitaires.*

III. *L'Affranchissement véritable : l'Association des Egoïstes.*

CHAPITRE V.

EXAMEN DE L'UNIQUE ET SA PROPRIÉTÉ.

DEUXIÈME PARTIE.

L'INDIVIDUALISME ANARCHISTE COMME SYNTHÈSE DE L'INDIVIDUALISME DU DROIT ET DE L'ANARCHISME.

CHAPITRE I.

L'INDIVIDUALISME DU DROIT.

CHAPITRE II.

L'ANARCHISME.

CHAPITRE III.

L'INDIVIDUALISME ANARCHISTE.

CONCLUSION.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.



